

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
FILOZOFICKÁ FAKULTA
KATEDRA TEORIE KULTURY (KULTUROLOGIE)

Tomáš Klinecký

**OSOBNOSTNÍ A HISTORICKÉ POJETÍ KULTURY
V DÍLE VÁCLAVA ČERNÉHO**

**PERSONALITY AND HISTORICAL CONCEPTION
OF CULTURE IN THE WORK OF VACLAV CERNY**

rigorózní práce

vedoucí práce: PhDr. Vladimír Czumalo, CSc.

Praha 2009

PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem rigorózní práci vypracoval samostatně a na základě v ní uvedených pramenů a literatury.

V Praze, dne 16. 4. 09


Tomáš Klinecký

OBSAH:

1.	ÚVOD	5
2.	METODOLOGIE PRÁCE S TEXTEM.....	6
3.	ŽIVOTNÍ MILNÍKY VÁCLAVA ČERNÉHO.....	11
4.	INSPIRATIVNÍ OSOBNOSTI	13
4.1.	André Gide.....	14
4.2.	Henri Bergson.....	18
4.3.	František Xaver Šalda.....	21
5.	IDEOVÉ VLIVY A POJMosLOVÍ V DíLE VÁCLAVA ČERNÉHO	26
5.1.	Titánský romantismus, vzpoura a opovržení.....	27
5.2.	Svoboda.....	32
5.3.	Osobnost.....	36
5.4.	Dobrodružství a konspirace.....	40
5.5.	Existencialismus a slovník existencialistů.....	43
5.6.	Rodný kraj.....	47
5.7.	Samota.....	50
5.8.	Estetický personalismus.....	53
6.	PRÁCE S TEXTEM V DíLE VÁCLAVA ČERNÉHO.....	56
6.1.	Václav Černý jako literární kritik.....	56
6.2.	Václav Černý jako zasvěcovatel.....	61
6.3.	Václav Černý a Paměti.....	66
6.4.	Václav Černý na pozadí vztahu ke svým blízkým.....	72

7.	POJETÍ KULTURY	78
7.1.	Osobnostní pojetí kultury	79
7.2.	Historické pojetí kultury	80
7.2.1.	Kořeny tohoto pojetí	80
7.2.2.	O povaze naší kultury	83
7.2.3.	Definice kultury	84
7.2.4.	Antické Řecko	86
7.2.5.	Řím	88
7.2.6.	Křesťanství	89
7.2.7.	Renesance, baroko a reformace	91
7.2.8.	Úloha vzdělance	96
7.2.9.	Svobody individuální a kolektivní	97
7.2.10.	Kapitalismus a socialismus	99
7.2.11.	Technika a populační exploze	101
7.2.12.	Krize kultury	103
7.2.13.	Budoucnost naší kultury?	104
8.	ZÁVĚR	109
9.	SUMMARY	113
10.	SEZNAM LITERATURY	115

1. ÚVOD

V rigorózní práci se pokusíme o interpretaci některých myšlenek v díle literárního vědce a kritika, profesora Václava Černého. Máme za to, že se jedná o originální myšlenkovou soustavu, zvláště v českém myšlenkovém prostředí, která zajímavým způsobem přesahuje i do oboru kulturologie. Proč? Víc než pro většinu jiných osobností je právě kultura v Černého díle chápána nejen jako soubor uměleckých artefaktů (s ohledem na jeho zaměření převážně literárních), ale často má rozměr kulturně antropologický, jak, doufáme, bohatě doložíme ve své práci. Tímto antropologickým rozměrem rozumíme soubor otázek či postulátů, které si člověk klade v souvislosti se svojí existencí na světě. Stává se typem přemýšlení nad životním posláním a smyslem lidského života. Jak, doufám, doložíme právě u Černého se kultura, nestala jenom souborem myšlenek, tezí či artefaktů, ale také životním postojem. Ano, důvodem nám zůstává i to, že Václav Černý zůstal celý život věrný základním imperativům, na kterých svoje chápání kultury a člověka vystavěl. Jak ve své tvorbě, tak především v životě. Větší část života byl právě pro tento zásadový postoj nejrůznějšíм způsobem perzekuován. Dalším důvodem, o kterém je třeba se v úvodu zmínit, je určitá míra interdisciplinarity v Černého díle, která by mohla být blízká právě vědám o člověku (human sciences), jak jim rozumíme na začátku 21. století. Vše by měla přesvědčivě ukázat naše práce.

Práce je teoretická, monografického typu a bude mít následující strukturu: V metodologickém úvodu vymezím styl práce s texty, se kterým budeme přistupovat k Černého textům. V další kapitole velmi stručně zmíníme zásadní životní milníky Václava Černého. Tématem navazující části práce

budou osobnosti, které nejzásadněji formovaly Černého myšlení. Poté se zaměříme na ideové proudy, které ho ovlivňovaly a následovat bude analýza některých základních pojmů hodnotové orientace Václava Černého. V další části se zaměříme na Černého styl práce s textem, jako kritika i autora. Poté se dotkneme tématu Černého autobiografické tvorby (Pamětí) na pozadí konkrétních osobních příběhů. Později se chceme pokusit najít v textu místa, kde Václav Černý nejpersvědčivěji definoval pojem kultury, a to ze dvou úhlů; jednak osobnostním pojetím, které by mělo navazovat na můj předchozí text, a jednak historickým pojetím, kde Černý navazuje na své ideové předchůdce a snaží se definovat naši kulturu na pozadí historického vývoje.

V rigorózní práci chceme postupovat tak, že budeme hledat dobu, ve které se Černý k určitým hodnotovým či názorovým postulátům přihlásil a zároveň zjišťovat, jakým vývojem jeho hodnotový a názorový systém prošel.

2. METODOLOGIE PRÁCE S TEXTEM

Na začátku práce si musíme položit dvě základní otázky: Jakou metodou (nebo stylem) číst a rozumět textům, se kterými budu pracovat? Jakou pozici vůči těmto textům budeme jako čtenáři zaujímat?

Obecně lze na poli odborného diskursu hovořit o třech přístupech k textu, jak je rozlišil polský jazykovědec profesor Wojciech Kalega. První a nejtradičnější přístup lze nazvat uzavřením rámců. Text potom chápeme jako autorův záměr a radikálně uzavřenou oblast. Text má svoji autonomii, celistvost a představuje ohraničené a oddělené bytí. „Nutnost tohoto

rámce snad nejvýrazněji artikuluje představitelé ortodoxního strukturalismu“ (Kalega 2001 [2006: 195]). A dále dodává: „Dokonce rámec představuje kritérium samé definice textu jako předmětu zkoumání: Text je celkem, podobně jako předmět [...]. Každý literární text je uzavřeným rámcem, který mj. splňuje tu funkci, že se o něm mluví právě jako o textu a odkazuje na něj jako na text“ (ibid.: 196). V souvislosti s klasickým strukturalismem je třeba připomenout binarismus, obsažený v tomto postoji. „Na jedné straně rámce je úkolem rámce to, aby radikálně vyloučil mimo text to, co jím není; na druhé straně plnění *obraných úkolů* před cizím vlivem, čímž zabezpečuje neměnnost vnitřku, imanentnost významu nebo struktury jako konečného telosu“ (ibid.: 196).

Druhým přístupem je polarizace. Ta „na jedné iniciuje uzavření textu, na druhé straně zase hledá teoreticky zdůvodnitelné otevření se vnější interpretaci, zvláště pak intervenci vnímajícího subjektu“ (ibid.: 197). V tomto přístupu již vystupuje vedle samotného ohraničeného textu i interpret (čtenář). Nejde o nic menšího, než jak jednotlivý čtenář vnímá obsah textu (sdělení). „Konkretizace textu, jež se objevují ve vědomí čtenářů – na rozdíl od vlastního textu odolného vůči vlivům a stabilního ve své struktuře – nejenže svým tvarem závisejí na různých faktorech (obecnými kulturními podmínkami počínaje a individuálními zkušenostmi čtenáře a strukturou jeho osobnosti konče), ale také podléhají změnám, které tyto vnější faktory vyvolávají. Konkretizace textu, kterou uskutečňuje jeden čtenář, odlišuje se (v hranicích danou společnou kostrou samého textu) od konkretizací všech dalších čtenářů, ale také od konkretizaci téže osoby v jiném čase“ (ibid.: 200). Výpovědní hodnota textu vniká v percepci příjemce tohoto

textu, kde hraje roli široce pojatý kontext, ve kterém se čtenář pohybuje.

Již samotný akt polarizace předpokládá „nutnost dialogu textu s diskursem, s jinými texty, se systémem kultury, příjemcem a - stručně řečeno - s jinými, čili s tím, co se v angličtině označuje jako *the Other*“ (ibid.: 201). Od polarizace se postupně dostáváme na bázi dialogičnosti k třetímu přístupu, který Kalega nazývá osmózou. Ve středu našeho zájmu už nestojí text, ale právě dialogičnost. „Jednoznačnou dialogičnost myšlení může prokázat pouze radikálně odlišný styl myšlení, který se neopírá o předpoklad imanence jednotek nebo významových struktur“ (ibid.: 201). Dialogičnost je potom universálním principem vlastním každému slovu. „Slovo se mění, vyvíjí, je živým prvkem diskursu, vždy přítomným v dialogu se svým kulturním, ideologickým, sociálním a jazykovým okolím“ (ibid.: 202). Osmózou potom rozumíme „rámec, jenž ohraničuje text a rozhoduje o jeho identitě, tak musí umožňovat vzájemnou osmózu, oboustranné pronikání a výměnu mezi vnitřkem a vnějškem textu“ (ibid.: 202). V dnešním teoretickém diskursu se spíše užívá termínu intertextualita. Michel Foucault k tomu dodává: „Hranice knihy nejsou nikdy výrazně, přesně vytyčeny: mimo oblast vymezenou názvem, prvními řádky a poslední tečkou, mimo svou vnitřní konfiguraci a svou autonomní formu je kniha zapuštěna do systému odkazů k jiným knihám, jiným textům, jiným větám: je uzlem v rámci sítě“ (Foucault 2002: 38). Právě tento třetí přístup k textu chceme prezentovat ve své práci.

Při všech obtížnostech, které z následujícího uvažování zřejmě vyplynou, volíme hermeneutickou metodu výkladu textu založenou na interpretaci a dialogičnosti. Wojciech Kalaga obecně nazírá interpretaci jako „druh poznávací aktivity; spíše

než integrální součást zkušenosti světa bývá považována za zvláštní typ aktu vědomí orientovaný na určitý objekt, tj. za kognitivní operaci prováděnou na fragmentu světa – uměleckém díle, textu, nejasném smyslu“ (Kalega 2001 [2006: 21]). A dále upřesňuje: „Interpretace se považuje za operaci na jasně odlišeném a autonomním objektu, která je vykonávána stejně nezávislým a autonomním vědomím“ (ibid.: 22). Tuto sice poněkud banální skutečnost je třeba připomínat, protože čtenář pracující s textem (exeget) často vnímá text jako něco vlastního (přisuzuje si jeho významy) a tím mu upírá autonomii. Výše popsaná dialogičnost mezi obsahem textu a jeho příjemcem je námi přijatá metoda práce s textem. Umberto Eco připomíná pojem hermeneutického kruhu: „A tak je text víc než pouhý parametr používaný k potvrzení platnosti nějaké interpretace. Je to objekt, který interpretace buduje v průběhu kruhové snahy potvrdit svou platnost na základě toho, co vytváří pro svůj výsledek. Bez uzardění přiznávám, že takto definuji starý a stále platný *hermeneutický kruh*“ (Eco 2004: 22). V rámci tradiční hermeneutiky musíme zmínit distinkci mezi porozuměním a interpretací. „Porozumění je založeno na odkrytí významu textu bezprostředním aktem exegetova vědomí, zatímco interpretace spočívá v odhalení a projevu tohoto významu, na jeho *vysvětlení* v aktu výkladu“ (Kalega 2001 [2006: 25]). Snad začíná být jasné, kam směřujeme. Jde pravděpodobně o největší úskalí této metody – její historičnost. Zatímco porozumění má pro čtenáře jakousi nadčasovou dimenzi, u interpretace tomu tak pochopitelně není. „Každá epocha vyžaduje jinou slovní zásobu a jinou interpretační strategii. (...) Historičnost veškeré interpretace je nezvratným faktem“ (ibid.: 28). Proto můžeme v rámci naší práce rozvíjet filozofii „oslabeného myšlení“ (pensiero debole)

podle níž „koiné naší doby je hermeneutika“, ne racionalita, ale umění interpretace vycházející z vědomí historičnosti, relativnosti a kontextuálnosti vlastního slovníku, jak rozvíjí myšlenky Gianni Vattima český filozof a sociolog Václav Bělohradský (2001: 24).

V době poststrukturalistického (a postmoderního) chápání textuality a jazykových her hrozí další problémy. Slovy Miroslava Petříčka: „...jsme jazyk přestali instrumentálně vnímat jako cosi služebného, nikoli autonomního“. Skrze studium textů můžeme snáze pochopit to, že lidé sice svůj jazyk skutečně kontrolují, avšak jen do jisté míry; v případě textů je totiž zvlášť dobře vidět také druhá strana mince, totiž to, jak jazyk „kontroluje lidi“ a dodává: „Jazyk je moc, která nám bez našeho vědomí vládne. A právě jedním z rysů postmoderny je demaskování této moci a všech pojetí, která jsou s ní nějak spjatá. Tedy i klasického strukturalismu“ (Petříček 1997: 175). Zde už nejde o poměr čtenáře k textu, jde o víc: o poměr člověka (autora i čtenáře) k jazyku. Samotný pojem chápacího a suverénního subjektu je otřesen. Po prorocích tohoto otřesu, kterými byli, jak uvádí Wojciech Kalaga, především Nietzsche, Freud a Heidegger, přichází např. Emile Benvenista s tezí, že: „Právě v řeči a díky řeči se člověk utváří jako subjekt, neboť jedině jazyk zakládá pojem „ego“ ve skutečnosti, ve své skutečnosti, která je skutečností bytí“. Stát se subjektem znamená moci říct „já“, což znamená mít slovo „já“ k vlastní dispozici. Jazyk v sobě skrývá neoddělitelný prvek tragiky. Sféry, které před námi odhaluje, nám skrytě vnucují jeho útlaku“ (Kalaga 2001 [2006: 237]). Je důležité si položit další otázku: Co s tím? Nabízí se jediné řešení - reflektovat to. Vědět o tom. Jako byl autor textů, které se chystám interpretovat, zachycen ve své „historické síti“ svého žitého

světa, myšlenek, jazykových symbolů a významů, jsem i já zachycen ve své „historické síti“. Nejde zde ovšem pouze o temporální síť, jde i o ostatní druhy sítí (např. kulturní, ideologické, psychologické, sociální atd.), ve kterých je zachycen každý z nás. Je důležité se k tomu přiznat a neaspirovat na roli jakéhosi „objektivního soudce“. Zřejmě bude v naší práci několik kontroverzních poznatků a souvislostí, ale je třeba znát svoji pozici, reflektovat jí. Tolik krátký metodologický úvod.

3. ŽIVOTNÍ MILNÍKY VÁCLAVA ČERNÉHO

Václav Černý se narodil 26. 3. 1905 v Jizbici u Náchoda. V Náchodě studoval na reálném gymnáziu a pokračuje na lyceu ve francouzském Dijonu. V průběhu dvacátých let dokončuje vysokoškolská studia na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy (1924 – 1929). Poté krátce vyučoval jako středoškolský učitel v Brně. Následovalo místo sekretáře Institutu slavistických studií v Ženevě. Na místní univerzitě habilitoval v oboru srovnávací literární historie. Tam působil jako docent komparatistiky až do roku 1936, kdy se na Šaldovu výzvu vrací do Prahy, kde habilituje (u Šaldy) jako docent románských literatur. Vyučuje v Praze jako docent románských literatur a v Brně jako mimořádný profesor. Jako literární kritik přispívá do Lidových novin a po smrti F. X. Šaldy začíná vydávat vlastní časopis Kritický měsíčník. V roce 1939, po uzavření vysokých škol, přestal pedagogicky působit. V roce 1942 je cenzurou pozastaveno vydávání časopisu Kritický měsíčník. Václav Černý je součástí domácího protinacistického odboje. Je členem Revolučního výboru inteligence (vedle Halase, Vančury a

Václavka). Zatčen byl v roce 1944, před smrtí ho zachránil pád Německa.

Po skončení války byl jako představitel domácího odboje kooptován do České národní rady, kde pracoval na úseku školství. Tato práce ho však neuspokojovala, proto se plně zaměřil na svoji další pedagogickou práci na Univerzitě Karlově. Zároveň obnovil vydávání Kritického měsíčníku, kde zastával pozice bezvýhradné podpory umělecké svobody. Konflikt s komunistickou stranou na sebe nenechal dlouho čekat. Po roce 1948 přestává publikovat a Kritický měsíčník je pozastaven. Na univerzitě se stává terčem osočování a šikanování, jak ze strany vedoucích pracovníků, tak z okruhu studentských výborů. Z fakulty je propuštěn v roce 1951. V roce 1953 je zatčen a zřejmě jen Stalinova smrt ho zachránila před dlouhodobým uvězněním. Od roku 1954 pracoval v Kabinetu pro moderní filologii ČSAV, kde nastupuje na místo vědeckého pracovníka. I z tohoto postu je ovšem odvolán a stává se z něj odborný pracovník do Komise pro soupis rukopisů.

Na konci šedesátých let, s pozvolným uvolňováním společenských poměrů, začíná opět publikovat. V roce 1968 se dokonce vrací na univerzitu. Ovšem jen na necelé dva roky, v roce 1970 je penzionován. Tím končí i jeho domácí publikační činnost. V prvních letech normalizace se proti Václavu Černému v tisku rozjíždí denunčiací kampaň, kde jsou použity některé jeho odposlechy a je tu prezentován jako čelný antikomunistický představitel. Černý vydává svoje práce v samizdatu a v exilu. V roce 1977 je jedním z iniciátorů a prvních signatářů Charty 77. V osmdesátých letech se jeho zdravotní stav zhoršuje a umírá 2. 7. 1987. V roce 1991 byl posmrtně vyznamenán řádem T. G. Masaryka.

Z díla Václava Černého, byť k části tvorby se vrátím ve své práci, je třeba vzpomenout hlavně na jeho původní zájmy, které vyústily v řadu článků (či studií) již od roku 1926. Černý pracoval jako literární kritik (největší český po Šaldovi, říká se), literární vědec a překladatel. Středem zájmu mladého Černého je romantismus (hlavně jeho titánský proud), španělská, francouzská a pochopitelně česká literatura. Tyto zájmy se nejlépe promítají v knihách: Ideové kořeny současného umění, Bergson a ideologie současného romantismu (1929) a Osobnost, tvorba a boj (1947). Zájem o tehdy módní filozofický směr existencialismus ho přivádí k sepsání Prvního a Druhého sešitu o existencialismu (1948). Zájem o literární historii, a zvláště literaturu barokní, prezentují knihy: Staročeská milostná lyrika (1948), Staročeský mastičkář (1955), Lid a literatura ve středověku, zvláště v románských zemích (1958) a řada jiných studií. Snad největší zájem veřejnosti vzbudilo jeho monumentální memoárové dílo - Paměti (I. – III.), kde ostře subjektivním pohledem vykresluje svůj životní příběh a společensko - kulturní realitu v letech 1920 až 1972.

4. ISNPIRATIVNÍ OSOBNOSTI

V této kapitole se chceme zaměřit na tři osobnosti, které nejzásadněji ovlivnily myšlení Václava Černého. V následující části se budeme věnovat podstatným rysům tvorby samotného Černého, kam se tyto osobnostní vlivy výrazně promítly. Byly to ideové zdroje, ke kterým se Václav Černý programově a systematicky vracel až do konce svého života. Jedná se o chápání svobody u Andrého Gida, některé prvky filozofického systému Henriho Bergsona a o pojetí kultury a osobnosti u F. X. Šaldy. Tyto tři zdroje zůstaly trvale přítomny ve valné většině Černého tvorby. Často Václav Černý inspirativně vzpomíná

např. na T. G. Masaryka, ale soudíme, že jeho vliv na formování osobnosti Václava Černého nebyl tak zásadní. T. G. Masaryk mu zůstal osobností etickou a mravní, inspiroval ho spíše tématicky.

4.1. André Gide

Jíří Pistorius rozeznal ústřední pozici Černého životního kréda. Jsou jím první dvě věty z eseje *Osobnost, tvorba a dílo*: „A přece možná není největším zážitkem tvůrce jeho dílo. Je jím, může jím být... on sám.“ Napětí mezi oběma větami, jež mají doslova ráz kréda, vyjadřuje právě dichotomii jeho dvojí pozice „žákovské“: uprostřed mezi Šaldou a Gidem. První je totiž doslovný citát ze Šaldy – titul jeho polemického článku proti Františku Krejčímu z prvního ročníku Zápisků. Druhá pak vyjadřuje základní perspektivu André Gida, pro něhož tvorba umělecká sama byla jen nástrojem na uskutečnění sebe jako nejvyšší hodnoty životní (Pistorius 1995: 48).

Podstatnou věcí, ve které se Černý s Gidem shoduje, je často akcentovaný zájem o „člověka“. Václav Černý, ve své eseji *O povaze naší kultury* vydané poprvé v roce 1975, k tomu říká: „Od samého dětství jsem byl zrovna posedlý potřebou poznávat a *rozumět* (spíš než *vědět*), a ta fúrie se týkala vždy hlavně člověka“ (Černý 1975 [1996: 9]). A ještě zdůrazňuje: „Chtěl jsem v podstatě vždy jen a chci dosud jen *rozumět člověku*; vše ostatní mne na světě často těší a utěšuje, laská, hladí a to je vše“ (ibid.: 9). V souvislosti s Gidem potom dodává: „Zajímal ho jen *člověk*, a jinak nic jiného. Namítnete mi, že přece několikrát projevil vášnivý interest o problémy společenského uspořádání, proslavil se tažením proti kolonialismu, s nesmírným ohlasem se vyslovil pro sovětský režim a s větším ještě ohlasem od něho zase, po své cestě do

Ruska roku 1936, odpadl. Nemylme se, ať byla jeho občasná sociálně politická angažovanost sebeživější, jeho zájem a přízeň zde vždy závisely výhradně na odpovědi na jedinou otázku, kterou kladl režimům a sociálním řádům: Co jste udělaly s člověkem a z člověka?“ (Černý 1969 [1993: 496]). Co se týká sociálních řádů, tak si vliv Andrého Gida připomeneme ještě v oddíle o existencialismu a stalinismu.

Černý obhajoval Gidovo proteovství, to známé svlékání z kůže. „Černý poznal obdobné proteovství také ve vývoji Šaldově. Sám sice nebyl z rodu proteovského (v tom se nepodobal ani Šaldovi ani Gidovi), znal však celé Gidovo dílo, věděl. Za touto živelnou potřebou disonance, za touto vnitřní nutností si protiřečit, za věčným vyrovnáváním rovnováhy mezi antitezemi a etickými stanovisky zdánlivě antinomními, skrývá se utajovaná kontinuita sebetvorby“ (Pistorius 1995: 57). Zde se dostáváme k poměrně zajímavému jevu. Disonanci a ono proteovství, kterou Václav Černý nebyl schopen akceptovat u jiných, je schopen přijímat u obou svých učitelů (Gida i Šaldy). U ostatních je takové „vysvlékání z kůže“ důkazem především lidského selhání. A pochopitelně i uměleckého. Václav Černý, jak již bylo doloženo výše, spojoval slova kultura a charakter. Jeden příklad za všechny: Jakub Deml. Tento lyrický oblíbenec Šaldův se v Černého Pamětech dočká zdrcujícího odsudku, který končí slovy: „A pro potřebu budoucích demlovců věnuji tuto demlovskou radu, mravní výtažek celého jeho života: *Budte jako hadové*“ (Černý 1983 [1992b: 60]). Nemluvě o tom, že Demlovo umělecké dílo Černý jako literární kritik zcela přehlíží.

Pozastavíme se ještě u dalších dvou výroků André Gida, které Černý často připomíná: „Být věrný své nevěrnosti.“ Tento výrok zní ovšem téměř postmodernisticky. Celá Černého tvorba

prakticky svědčí o pravém opaku. Mám tím na mysli, že v Černého interpretaci by šlo spíše o výrok typu - být věrný své věrnosti. Že by Černý tvořil, tak jak tvořil, právě navzdory Gidovi? Těžko říci, ale důraz, se kterým Černý připomíná tyto Gidovy teze, svědčí o tom, že určitý vliv to pravděpodobně mělo. A „veškerý gidismus se točí kolem skutečnosti sebeosvobození, tedy *svobody*. Gide pojal s nesmírným literárním ohlasem ideu činu svobodného v proslulé formulaci „aktu bezdůvodného“ či „libovolného“ (Černý 1969 [1993: 498]). Zde pozor! V tomto punktu si Černý osvojuje Gideho teze doslova celoživotně. A to ve dvou rovinách. V první - jak sám poznamenává - Gidovu koncepci graduativního činu ovlivnil Fjodor Michajlovič Dostojevskij. Tento „bizardní ruský génius“ ovlivnil nejen André Gida (spolu s Nietzsche), ale velmi zásadně i Václava Černého. Černý se ve svých kritických studiích často dotýká Dostojevského. Bratry Karamazovy má za druhý román dějin literatury. Jeho oblíbenou a často glosovanou figurou je potom Ivan Karamazov, onen vzdorující ateista(?), vzdělaný na západních školách, kterého Černý označí ve své *Masarykovské studii* (1977) za pravého vraha starého Karamazova, jak ještě připomeneme v oddíle o titanismu. A zde, především na těchto literárních postavách, si André Gide, ale s ním i Václav Černý, vytvoří i celoživotní poměr k Bohu. Lépe řečeno – ke Kristovi. Černý o Gidovi říká: „Objevil mi, líp než všichni teologové protestantismu, že čirou podstatou křesťanství je milovat Krista, víc nic, a že je možno být naprosto nevěřícím, a přece hluboce zbožný. A že Boha si můžeš volit nebo si ho vytvořit, ale za svého Boha jsi absolutně odpovědný, a jsi mezi všemi první spolupracovník jeho zduření“ (Černý 1982 [1994: 259]). A k tomu dodává, ve své eseji *André Gide tazatel a inspirátor*, tento paradox : „Byl bezbožný?

Naprosto nikoliv, byl jen ateista. Nebyl to poslední z jeho paradoxů, a není to špatná formule moderního člověka" (Černý 1969 [1993: 499]). Moderní člověk se nemůže, podle názoru Václava Černého, k Bohu přiblížit jinak než vzpourou a hříchem. Více můžeme zjistit ve *Dvou studiích masarykovských* z roku 1977. Tam lze najít ohlas dostojevsko-gidovský. Ve druhé rovině jde o pozdější Černého zájem o existencialismus, jehož vliv se k nám šířil z Francie. Tomuto zájmu Václava Černého je vyčleněn jeden z dalších oddílů naší práce.

Černý dále pokládá za svůj objev, že u Gida každý nově zahájený boj o pravdu bere na sebe formu útěku. Útěku od rodiny, od konvenční morálky své společnosti, od komunismu, ve který jeden čas věřil. „Každý z těch útěků je vzpourou“, dodává k tomu Černý. Vzpomeneme-li právě toho, že pro Černého je vzpoura jako taková (vedle touhy po svobodě) jednou ze dvou základních složek podstaty romantismu, nemůžeme si představit, že by tento gidovský rys objevoval bez obdivu. A přece, pozdější jeho osobní situace nerovného zápasu s totalitou jej přinucuje odmítat právě **útěk** jako uznání porážky: „...abych před nimi utekl, vzal do zaječích, je pro mne doslova fyzicky nemožné!“ (Pistorius 1995: 53). Zde se opět dostáváme k paradoxu – Černý si vykládá každý Gidův útěk jako vzpuru. Nikdy ne jako projev slabosti či strachu. Jedině akt „vzpourey“ může justifikovat Gidovo unikaní v Černého očích. Jistě, Václav Černý má ke svému stanovisku ještě jeden pádný důvod: Gida osobně znal, několikrát se s ním setkal, v době studijního pobytu ve Francii patřil do okruhu La Nouvelle Revue Française, který právě Gide patronoval.

Celý gidovský oddíl zakončíme Černého vyznáním na konci eseje *André Gide, tazatel a inspirátor*: „To proto, že ho milujeme stále a dále láskou svých mladých let. Nadevše drahý

Učitel. Pokušitel, podněcovatel. Jeho vášní bylo objevovat kontradikce v člověku: tedy rozpory, protimluvy, nejistoty. Viděl v nich hlavní bohatství člověka. Cítil jsem je spíše jako výčitky svědomí. A tedy jako pohnutky. Ctím jej nesmírně dosud, neboť mi nesmírně pomohl. Tím, že jsem ho obdivoval a přec s ním nikdy nesouhlasil“ (Černý 1969 [1993: 500]).

4.2. Henri Bergson

Nebudeme zde podrobně hodnotit celou Bergsonovu filozofii, ale všimneme si myšlenek, které inspirovali právě Václava Černého. Henriho Bergsona měl za filozofa, který zásadním způsobem ovlivnil moderní umění. Poznámává k tomu ve své studii *Ideové kořeny současného umění* toto: „Děje se to prostřednictvím intuitivního panestetismu Bergsonova: ten je onou úrodnou půdou, z níž se živí estetické názory současné umělecké avantgardy“ (Černý 1929 [1992d: 303]). Svojí estetikou Bergson přímo navazoval, jak dokládá Černý, na moderní básnickou linii – E. A. Poe, Ch. Baudelaire a A. Rimbaud.

Budeme si však všímat pouze toho, co Černého formovalo, v našem slova smyslu, antropologicky a celoživotně. Sám to přibližuje ve svých Pamětech: „Na toto základní francouzské ztvarování mé mysli navázal ve mně dvěma směry Bergson, a zase to prodloužení ve mně vtělilo bytostně a neotřesitelně jako kus vlastní povahy, jistě jen proto, že cosi staršího a přirozeného ve mně, jakási přichystanost možnost nebo jistota, čekalo na tuto filozofickou konsekraci: do té míry je pravda, že kladně přijímáme a organicky vstřebáváme pouze vlivy, po nichž v nás již něco volá a které nás činí víc **sebou samými**. Byly to Bergsonova slavné koncepce duševního života jakožto **trvání** (*durée*) a jeho drtivá analýza determinismu, vyúsťující

v jistotu **svobody** jakožto niterné a intuitivně vnímané evidence. Bergsonovo pojetí duševního dění jakožto tvůrčího času, tj. nikoli mechanického sčítání psychických stavů, nýbrž proudného plynutí, v němž minulost souvisle navždy trvá v přítomnosti a donekonečna narůstá o novou, neznámou a nepředvídatelnou budoucnost, bylo pro mne zjevením" (Černý 1982 [1994: 73]).

Ohledně „drtivé analýzy determinismu“ musíme zmínit odpor Černého k Marxovu historickému materialismu a psychoanalýze. K jeho poměru k Marxovu historickému materialismu se ještě ve své práci dostanu. Ale občas, i když mnohem méně často, věnuje svoji kritiku i psychoanalýze, zvláště potom, kdy se stává metodou literární kritiky. Černý ve studii *Psychoanalýza metodou umělecké kritiky* říká, že „Všechny tyto analýzy jsou na jedno kopyto, monotónní a bez originality: všude, u všech umělců, ať jsou kdokoliv, svorně podle Freudovské metody konstatován Oidipův komplex: bylo tím ovšem o umělcích řečeno jen o málo víc než nic. Byli svedeni do jedné přihrádky a všem jim, přes všechny rozdíly, přilepena táž cedulka, systematicky zjednodušující. (...) Psychoanalýza je koneckonců úsilím redukovat celého člověka na pud a veškeren pud na sexuální libido. „Člověk – libido“, toť podstata moudrosti psychoanalytické. Bylo třeba tolik rámusu, abychom věděli, že v člověku dříme „animal“. (...) Všechny antropologie, které chtěly založit ideu člověka na jediném z tvarů, v nichž život jeho krystalizoval v přírodě nebo v historii, jsou předem odsouzeny: padlý a dědičným hříchem znamenáný Adam křesťanství, člověk-stroj francouzských ideologů, homo sapiens přírodovědců, homo faber pozitivistů, odbojný titán romantiků, Marxův člověk – výron ekonomie, Tainův člověk – výraz tří prostředí, to vše je příliš úzké. Člověk

– libido freudovců je formule užší než mnohé z předešlých. Každá má svůj zlomek pravdy; ale celek života nevyjadřuje. Člověk je víc než všechny ony dohromady“ (Černý 1931 [1992: 87]). Snad nejilustrativnější despekt k psychoanalýze můžeme číst ve studii *Psychoanalytické extempore*, kde Černý píše: „Přál bych si, aby jednou někdo provedl psychoanalýzu tvůrců psychoanalytické soustavy symbolů, psychoanalýzu lidí tak psychicky zatížených, že stvořili psychoanalýzu. Dočkáme se jí někdy? Mohl by jí podat jen psychoanalytik sám, a tato zpověď by si žádala sebezapření a pokory, jež jsou asi nad lidské síly. Ale poněvadž z jejich aplikací na umění známe jen psychoanalýzu domýšlivou a zpupnou, nečiníme si iluzí o těch, kdo krutě sice pokořili člověka, ale pokory nemají za mák...“ (ibid.: 35).

Co se týká Bergsonových inspirací poetických, především potom motiv plynoucího tvůrčího času, hovoří v této souvislosti o dvou českých básnících – Josefu Horovi a Josefu Palivcovi. Oba patřili mezi nejbližší přátele Václava Černého. V Horově sbírce *Zpěv duše* „dochází k několikanásobné transparenci a identifikaci: Hora nepochybně svou poezií „času a ticha“ vyslovuje – řečeno s Černým „mimoděčně“ – mnohé z toho, co ve svém filozofickém konceptu formuloval Henri Bergson“ (Skalická 1996: 80). Ve své kritické eseji *Zpěv duše* Černý píše: „Ponořen do plynoucího času, jehož je částí, jevištěm i zrcadlem, ztotožniv se svou láskou a tím, co melodie života obsahuje jedinečného a stěží vyslovitelného, uskutečňuje tu básník přímé vnímání ducha duchem, stává se na chvíli tím, čím je živý čas: plynou, proměnnou, barvitou, živoucí jednotou, nepředvídatelnou a nedělitelnou“ (Černý 1926 [1992d: 710]). Vlasta Skalická si všímá, že věta „Ale obraz básnický by se v naší mysli nerealizoval tak mocně, nebýt

rytmu a prvků hudebních, v nichž se duše, ukolébána, zapomíná jako ve snu, aby pak myslila, cítila a viděla jen už s básníkem" (Skalická 1996: 81), je téměř doslovně převzata z Bergsonovy Eseje o bezprostředních datech vědomí. V souvislosti s dílem Josefa Palivce se Černý táže: „Co zahrnuje tato kultura vzpomínky, toto ztotožňování s proudem času, v jehož kterémkoli mžiku minulost celá trvá a budoucnost je uzrálým plodem nepřetržité životní souvislosti, v níž se nic neztratilo a působí dál do nekonečna?" (Černý 1970 [1992d: 858]) a básník mu zůstává „poetou trvání".

Bergsonovské motivy plynoucího času vycítíme i v závěru Černého memoárů. Svůj vlastní osud shrnuje takto: „Propadl jsem se jen téměř do absolutního požitku naprostého ticha, moje dávná, kdysi jen občasná potřeba být smutný, věkem proměněná v tvrdošíjnou neřest, sevřela mi definitivně srdce nevysvětlitelným citem, jenž vůbec není otupělostí nenapravitelné pohromy ani netečností krajní žalosti, nejvíc ze všeho se naopak podobá tu sladké vzpomínce, tu zas šťastnému očekávání a v podstatě splývá s vědomým či méně vědomým pocitem nesmírného proudu života valícího se k vítězství v nás samých i mimo nás. Chci a potřebuji být sám sebou" (Černý 1983 [1992b: 639]).

4.3. František Xavier Šalda

Další osobností, která Václava Černého celoživotně ovlivnila, byl slavný literární kritik František Xavier Šalda. U obou kritiků bylo mnoho styčných bodů – zájem o romanistiku a bohemistiku, jejich univerzitní pedagogické působení, snaha působit veřejně.

Václav Černý sám o sobě hovořil jako o nástupci F. X. Šaldy. Po dokončení své habilitační práce v Ženevě Černý

vzpomíná: „Naléhal i Šalda: chtěl mne habilitovat, a to mohl jen během své služební aktivity; limita, kdy by odešel do penze – docela se na to těšil -, se však neúprosně blížila. A já **chtěl** rozhodně být **jeho** docentem, **jediným** docentem, kterého za svůj univerzitní život habilitoval Šalda! To se rovnalo jeho vlastní proklamaci mého nástupnictví.“ Po úspěšné habilitaci nastoupil Černý na pražskou univerzitu a po smrti F.X. Šaldy říká: „Ale najednou jsem byl i v Praze na univerzitě: zasedl jsem místo, to mi nemělo být odpuštěno. Protlačil mne na ně Šalda, říkal mi žertem „náš Paradeferd“¹; to mi nemělo být darováno, pretendentů na jeho nástupnictví v kritice i v kulturním životě bylo u nás habaděj, a sám přívlastek „Šaldův žák“, které vešlo ve zvyk přivěšovat k mému jménu, ačkoliv jsem se ve většině stanovisek a soudů od Šaldových lišil, vzbuzoval zlost a poťouchlou závist“ (Černý 1982 [1994: 350]). Černý, jak si ukážeme, však kriticky stál Šaldovi velmi často blízko. Pokusím se vymezit rozdíly i společné názory obou kritiků.

Jako literární kritikové se rozcházel už v tom základním, jak často zdůrazňoval právě Černý, a to v teoretickém pohledu na literární kritiku jako disciplínu. Zatímco Šalda se nikdy netajil tím, že i kritika je pro něj druh uměleckého vyjádření, tak Václav Černý celý život pokládá kritiku za vědní disciplínu. Rozdíl vidíme i v tom, že Václav Černý byl i velmi erudovaným literárním historikem. F. X. Šalda se starší literární historií (středověk, baroko) tak systematicky nezabýval, jeho ambice byly (vedle kritiky) spíše umělecké. Velmi si zakládal na své próze i poezii, která však neměla takový ohlas, jak by si Šalda přál. Jak ovšem píše Emanuel Macek: „V praxi Šaldovi vědecký rozbor v mnoha případech vůbec není cizí, podobně jako

¹ (něm.) – přehlídkový, parádní kůň

Černému nedělá potíže vyjadřovat se obrazně, až básnický obrazně" (Macek 1996: 260).

Ne náhodou jsou si však oba kritikové tvorbou svých literárně - kritických studií (či esejí) podobní. Tu podobnost nalezneme především v jazyku, kterým se snaží oba kritikové něco sdělit. Milan Jungmann ke stylu psaní Václava Černého připomíná: „Stylistická brilance jeho esejů nemá v naší novodobé kritice sobě rovné; nevyhýbal se sporům, naopak je vyhledával, jakmile v nich rozpoznal možnost odstranit rozšířený předsudek či chybný myšlenkový postup; nebál se ani znesváření, byl programový sršatec" (Jungmann 1994: 7). Občas to vedlo k tomu, že Černého doboví nepřátelé a konkurenti ho občas obviňovali z plagiátorství. Jak jsme již zmínili, o generaci mladší Václav Černý se chtěl stát nástupcem F. X. Šaldy. A to jak v oblasti literární kritiky, tak v oblasti mravní a veřejné. Šalda patřil mezi nejvýznamnější kulturní osobnosti první republiky. Především jeho literární revue Zapisník patřila k tomu, co udávalo tón veřejným diskusím během první republiky. Nejednalo se pouze o Šaldovy postřehy literární, ale i úvahy a články, které se týkaly veřejného života. V tomto období se Šalda několikrát kriticky střetnul s přívrženci „hradního křídla", jak je sám nazýval. Jednalo se především o tvorbu Karla Čapka a poměrně časté kritické střety s Ferdinandem Peroutkou. Spor se týkal především tzv. „mladé básnické generace", za kterou se Šalda tolik stavěl. Václav Černý, jak se svěruje ve svých Pamětech, všechny znal, byl pochopitelně na straně Šaldy, a zůstal jimi celoživotně inspirován. Přesto se mu nepovedlo zcela navázat na odkaz svého učitele, ke kterému se rozhodně hlásil. V literární kritice se oním nástupcem pravděpodobně stal. Ve sféře veřejné to nešlo. Snaha vydávat revue Kritický měsíčník, který měl být

jakýmsi nástupcem Šaldova Zápisníku, byla dvakrát násilně pozastavena – v jednom případě nacisty, ve druhém komunisty. Václav Černý byl pro rozhodnou část svého tvůrčího života umlčen.

Co se týká témat, se kterými oba kritikové pracovali, lze konstatovat „zásadní shodu mezi Šaldou a Černým v hodnocení významu literárních osobností domácích i cizích, počínajíc Máchou a Němcovou a konče Horou, Wolkrem, Nezvalet, Seifertem, Halasem, Holanem, Zahradníčkem a Vančurou v literatuře české a přinejmenším v případě Danta, Baudelaira a Dostojevského, popřípadě i Prousta a Valéryho, pokud jde o osobnosti cizí“ (Macek 1996: 263). Nápadná je i shoda v hodnocení básníka Josefa Hory, kterého měli oba kritici velmi rádi. A to doslova! Připomeňme si jen Černého slova o navázání přátelských styků po návratu z univerzitní Ženevy: „Nikdo mne konečně nemusil uvádět ani k Josefu Horovi, prostě jsme zase znovu navázali: Hora byl z lidí, které jsem měl v životě vůbec nejraději, a to naprosto trvale, a zůstal navždy i jednou z mých velkých úct“ (Černý 1982 [1994: 298]). O čtrnáct let mladší Černý dodává, že Hora byl „největším básníkem naší generace a nejurozenějším duchem mezi našimi básníky“ (Černý 1983 [1992d: 52]). Šalda hodnotí Horovo pozdní dílo jako „království největšího básníka naší generace, Josefa Hory“ (Šalda 1927 [1991: 33]) a v roce 1928 smeká před ním „čepici hezky hluboko s hlavy“ (ibid. :33). Václav Černý sám vzpomíná: „věděl jsem, že ho má neobyčejně rád Šalda, že si tykají, a to byla v mých očích nějaká rekomendace“ (Černý 1983 [1992d: 52]).

Co však bylo pro Černého možná ještě důležitější, a v čem si byli oba kritikové názorově velmi blízcí, byla jakási reflexe vědomého úsilí o vytváření vlastní osobnosti, která je v celém

Šaldově díle velmi zřetelná. Tuto linii budeme v naší práci akcentovat i my, protože se nám zdá, že nezůstala u Černého, v kulturně antropologickém slova smyslu, bez odezvy.

Co se týká otázky pojetí osobnosti u Šaldy, k té se Černý hlásí téměř v každé své studii, kterou o Šaldovi napsal. Nechme však mluvit Černého: „Ano, celé jeho dílo a ve všech odnožích je – přihlédneme-li blíže – prodchnuto a žije jedinou touhou a každá jeho nová kniha je jen dalším krokem za realizací zcela určitého cíle, o nějž jest stále a stále nutno bojovat: touto touhou je vytvoření dokonalé osobnosti, tímto cílem je osobnost jako dokonalé uvědomění sama sebe, osobnost, jež splývá s naprostou svobodou a jsouc zcela individuální a jedinečná, je přece zároveň branou k absolutnu a věčnosti“ (Černý 1938 [1992d: 128]). Ještě přesněji a přímo to Černý nastiňuje ve své studii *Myšlenka hrdinské osobnosti u F. X. Šaldy a otázka jeho duchovní podstaty* z roku 1938: „Stačilo, aby uplynul rok od smrti Františka Xavera Šaldy, a pocítili jsme hluboko a jasně, že v něm odešel...**hrdina!**“ (ibid.: 127). Z těchto slov vyplývá, že Černý respektoval Šaldu především jako osobnost mravní. V této souvislosti podotýká: „Hle, symbol života, - života Šaldova -, jemuž jde spíš o velikost a plnost než o štěstí! Zamysleme se na okamžik a přivolejme si vzpomínku na Šaldovy minulé boje: byl v nich krutý a nelítostný způsobem, jež by bylo stěží lze prominout kritikovi, byť sebeznamenitějšímu. Čím to, že – přehlížejíce dnes, po jeho smrti, válečné a polemické peripetie jeho díla – nejsme již zaraženi krutostí ran, jež rozdal, a že více než Šaldova pýcha nás uráží hloupost těch, kdo mu jí vytýkají? Tím prostě, že cítíce dnes jasně hrdinský étos Šaldova ducha víme, že mluvil vždy jako bytost pověřená úkolem, vyslaná, jako „kurýr boží“, jak se nazval v kteréosi básni“ (ibid.: 127). V tomto bodě stál

Václav Černý Šaldovi velmi blízko, jak dokázal hlavně posledním dílem svých memoárů, ke kterým se ještě vrátíme ve zvláštním oddíle této práce.

Vzal si tedy k srdci Šaldovy rady a následoval ho, tak jak to mladý Šalda popsal v souvislosti s následováním mistra: „Následuj jej ten, kdo musíš – kdo jsi k tomu předurčen celým svým nitrem a všemi jeho zákony družnosti a slučivosti. A následuješ-li jej, věz, že jdeš cestou dramatickou a osudnou“ (Šalda 1905 [1950: 189]). A Václav Černý měl „štěstí“, že těmto náročným úkolům mohl dostát, protože během jeho života česká společnost poznala dva totalitní režimy, kde Václav Černý mohl ukázat věrnost svým ideálům. I svým učitelům, kteří jeho ideály pomáhali formovat. Na konci svých memoárů vzpomíná: „Znal jsem přece imperativní sílu a nákazu vzorů, sám jsem po celý život hledal koho obdivovat, ani ne tak proto, abych se mu podobal a napodobil ho, ale aby mne svým příkladem utvrzoval ve mně samém. Abych se díky jim podobal víc sám sobě, tu se mi zdávalo, že moje vzory imitují mne“ (Černý 1983 [1992b: 636]).

5. IDEOVÉ VLIVY A POJMOSLOVÍ V DÍLE VÁCLAVA ČERNÉHO

Dalšími myšlenkovými proudy, které trvale ovlivnily osobnost profesora Václava Černého, byly především celoživotní zájem o romantický titanismus a pozdější interest existencialismus. Z těchto popudů, spolu s jeho vzory osobními, vzniká soustava několika pojmů, ke kterým se Černý opětovně vrací a zdůrazňuje je. Jsou to: pojetí osobnosti, chápání svobody, samota, pojem dobrodružství a konspirace a vztah k rodnému kraji. Tato kapitola nám vyústí v Černého pojetí

estetického personalismu. Opět se budeme snažit ukázat časovou kontinuitu Černého názorů.

5.1. Titánský romantismus, vzpoura a opovržení

Na prvním místě musíme zmínit poměr Václava Černého k romantismu. Snad nejčastěji je Černý označován za „romantického titána“ v českém myšlenkovém prostředí. Obecně je možné konstatovat, že romantismus se stal jeho celoživotním tématem. Sam Černý se považoval za romantika šesté generace. Velmi silný vztah si vytvořil zvláště k jedné jeho odnoži, kterou víc než většina současníků zásadně akcentoval, – romantismu titánskému. Ten Černý definuje takto: „Je v oblasti vztahů člověka k Bohu největším moderním přehodnocením tradičních a církevních hodnot, je rekonceptí těchto vztahů jménem lidské potřeby svobody, lidského svědomí a lidského rozumu, je jejich svobodomyšlnou antropocentrickou rekonstrukcí, aby hověly představě dvojí, totiž Boží a lidské svobodné mravní a rozumové vůle, které se sobě navzájem zaslibují láskou a spoluprací. Titanismus je svobodný v tom smyslu, že si osobuje práva kritiky vzhledem k jakýmkoliv nadiktovaných obsahům víry a požaduje svobodu náboženského myšlení i prožívání. Je rozumový v tom smyslu, že rozvíjí aktivitu nezávislého rozumu i v oblasti „pravd božských“ a „zjevených“, a odmítá, i o Bohu, přijmout pravdu, co se lidskému rozumu nejeví jako evidence a nutnost. Jeho požadavek „Boha srozumitelného“ střetává se s požadavkem „víry slepé“ (Černý 1977 [1992d: 504]).

Černý důsledně rozlišuje dva druhy romantismu – naturalistický a titánský. O titánském romantismu napsal i svoji obsáhlou habilitační práci: *Esej o titanismu v západní romantické poezii mezi r. 1815 a r. 1850*. René Welek, ve své

kritické studii Václav Černý o *titanismu* z roku 1935, upřesňuje: „Jeden, naturalistický ve smyslu zbožňování biologického přírodního stavu, monistický, protiintelektualistický, se sklony k panteismu a mysticismu, který má svého duchovního otce v Rousseauovi, a druhý, radikálně protichůdný romantismus titánský, který naopak je humanistický, ve svém smyslu protikladu, ba boje člověka s přírodou, dualistický, intelektualistický, protipanteistický, protimystický: - romantismus, který pokračuje organicky i v ideové tradici osvícenství a svými kořeny sahá až k Descartovi“ (Wellek 1935 [1994: 102]). Otázka, zda jde ještě v Černého interpretaci o romantismus (jak mu dnes běžně rozumíme), zůstává otevřena. „Romantický titanismus není romantický, nýbrž osvícenecký, že vše, co je myšlenkově hodnotné a trvalé na tomto romantismu, je vlastně z osvícenectví“ (ibid.: 106).

Opakovaně, naposledy snad ve svých *Dvou studiích masarykovských* z r. 1977, nejpodrobněji potom v přílohách své habilitační práce, polemizuje s pojetím romantického titanismu u Masaryka. Tomáš Garrique Masaryk byl jedna z osobností, ke které velice často Černý cítil potřebu zaujmout kritické stanovisko. Jak obdivné (doceňoval ho především jako myšlenkového inspirátora a mravní osobnost), tak negativní (především v jeho vědeckých a literárních soudech). V Masarykově práci *Moderní člověk a náboženství*, s erudicí sobě vlastní, správně Černý postřehl, že autorovo pojetí romantických titánů, kteří se manifestují chorobnou vzpourou proti Bohu a končí buď jako bezbožníci, kteří popřou Boha, dosadí na jeho místo pyšného člověka, ten potom válčí a tyranizuje, v druhém případně obrací hněv proti sobě a končí sebevraždou, je nepřesné. Opakovaná Masarykova teze zní, že z nevíry v Boha roste moderní sebevražednost (viz jeho

habilitační práci z r. 1878 „Sebevražda hromadným jevem společenským přítomnosti“). Václav Černý si všímá: „Celá podstata romantického titanismu a co s ním souvisí, zůstaly dokonale mimo Masarykův dohled. (...) Ale dokonale se minul s povahou romantického ducha. Právem v romantismu zamířil k titanikům, ale nerozpoznal, kdo romantičtí titanikové jsou a u koho podstatu titanické vzpoury hledat. (...) Postavil jí na analýze pouhých dvou jevů, Goethova Fausta a světobolnických básní Mussetových, ani první ani druhý neztělesňuje však romantického titána přesně. (...) Vytkli jsme Masarykovi, že nehledal a nestudoval romantický titanismus tam, kde skutečně byl, ba ani jej kale nepoznal: v Byronovi a Schelleyovi; v Leopardim; v Lamartinovi, Vignym a Hugovi...” (Černý 1977 [1992d: 502]). Černému jde ovšem v jeho masarykovských studiích o víc. Hledajíc důvod interpretačních nepřesností Masaryka, dostává se k příliš úzkému pojetí zbožnosti: „Masaryk redukoval zbožnost na její formy poslušenské a výrazy poddanské, jeho zbožnost nejeví vůči Bohu ani tu nejmenší potřebu svobody a svobodomyslnosti“ (ibid.: 502). Vzápětí podává vlastní koncepci poměru moderního člověka k Bohu. V několika svých esejích se vrací k postavě Ivana Karamazova z Dostojevského románu Bratři Karamazovi, který jsem již výše zmínil. Na této postavě dokazuje „úzké“ pojetí Dostojevského postav, jejíž význam vidí Masaryk (v knize Rusko a Evropa) především v boji proti nihilismu, kterému čelí náboženskou vírou. Zcela mu potom uniká estetický a personalistický rozměr postavy. Václav Černý přesně v dikci romantického titanismu říká: „Ivan Karamazov v Boha věří výslovně, a to vírou tak vášnivou, že připomíná muka pekelná, neboť rozumová rozpornost jeho představ o Bohu klade víru na rozžhavený rošt. Absolutně milostný a spravedlivý Bůh, jenž

stvořil svět ze své lásky: a připustil na něm mučení nevinných dětí! Rozuměj tomu, kdo jsi s to! Ivan vyzývá Boha, aby se odpovídal a podal vysvětlení; a na jeho mlčení mu „vrací vstupenku“. Nech si Svůj svět, a mne s ním, i Svou falešnou spravedlnost a předstíranou lásku, já, Člověk Ivan, se nehodlám svou přítomností na světě a účasti na životě stávat spoluvíníkem krutých exhibicí holé neřesti!“ (ibid.: 519). Tolik o Masarykovi.

O svých romantických hrdinech Černý píše: „Nešlo být ostatně krutý a nenávidět – bez bolesti: a bolest zdála se očišťovat i nenávist, a vskutku mnohou nenávist očišťovala. Tehdy jsem neviděl, jak všichni ti nenávidí také a především sami sebe. Vnímal jsem hlavně vnější účinky jejich nenávisti. Viděl jsem je *bouřit se*. Jak byli krásní!“ (Černý 1942 [1992d: 20]). Na titánském romantismu ho přitahoval hlavně individualismus a vzpoura. „Celý romantický individualismus, a vsecky jeho fáze a tváře, satanská, démonská, titanická, nepramení leč v tomto pojetí existence a smyslu jejího. Nepřinesl-li romantismus člověku dar vzpoury, zhodnotil jí alespoň jako bytostnou lidskou potřebu: člověk je rozený přestupník mezí“ (ibid.: 21). Jsme opět u Gida, toho „nadevše drahého učitele“, který tvrdí, že právě přestupováním mezí, stává se člověk svobodnějším.

Co se však s pojmem vzpoury stalo v době, kdy byl Václav Černý starší? Myslím tím dobu po roce 1948, kdy se slovo vzpoura začíná postupně z Černého slovníku vytrácet. Vysvětlení mě napadá jenom jedno: v době politicky všemocného stalinismu (či pozdější normalizace) slovo vzpoura trochu ztratilo aktuálnost. Černý slovo vzpoura (či bouření) nahrazuje slovem opovržení, které snad lépe popisuje stav jeho psychiky. Myslím, že slovo opovržení se v jeho tvorbě začíná

krýt s padesátými léty. Celý tento vývoj samozřejmě vrcholí v posledním dílu Pamětí: „Nezbylo mi než vzít zavděk svou konečně dopoznanou povahou a přiznat si, co jsem o sobě sic už dávno tušil a teď si poprvé nad mrtvolami přátel a iluzí vytýkal: nenávisti nejsem vůbec schopen, leda v chvilkových záchvatech jakéhosi pominutí rozumu a citu, nad nimiž okamžitě se smíchem mávneš rukou; a opovržení mám naopak v sobě tolik, kolik je vůbec opovržlivosti na světě! Nemohu si pomoci, ač bych chtěl. Nízkost a podlost byly to, co v mém životě sklízelo opovržení; někdy, běda, i jen malost, omezenost, hloupost, ba pouhý omyl, který jsem bytostně s nízkostí zaměňoval – zdálo se mi v mladí, že lidé jsou hloupí ze zlé vůle a mýlí se naschvál a zlomyslně -, a dovedl jsem svoje opovržení tak málo zakrývat, že jsem platil za nadutce...” (Černý 1983 [1992b: 639]). V tomto ohledu, směrem k lidem kolem sebe, podle všeho nebyl Václav Černý jednoduchou osobností. Budu tomu věnovat jeden ze svých oddílů v kapitole o Pamětech, kdy vysleduji konkrétní konflikty a rozchody se svými přáteli.

V souvislosti s koncem druhé světové války hovoří Černý o kolaborantech takto: „Právo plivnout mizerovi do očí, urazit zbabělce názvem zbabělec, kdo o něčem podobném jakživ slyšel? Mně ovšem moji naivnost diktovala jasná představa zisku nebo naopak nesmírné škody, které našemu národu kynou podle toho, bude-li, či nebude uznáno toto *právo opovržení*, aniž by se člověk musel bát výtky zpupnosti...” (Černý 1977 [1992a: 396]). Časem se Černý termínu opovržení věnuje čím dál víc. „Prapodivný stav: v nápravu jsem po celou dobu svého života nedoufal, nejmenší myšlenku na trest jsem v sobě neživil; ale pocit jednoho práva jsem v sobě uhasit nedovedl, práva skromnického a nebolestného, kterého jsem se

však necítil schopen vzdát až do konce svých dnů, ani pro sebe ani pro jiné, práva **opovržení**. Právo opovrhnout podvodem a zradou, a také podvodem výmluv a lítostí. Právo kdykoliv plivnout do tváře ubožáka, který si jí sám první poplival svou nízkostí. Právo neskrývat se svým opovržením. Právo nebýt obtěžován tichošlápkou známého domácího chovu, v nichž nepřetržitě šumí a navěky bude šumět limonáda pseudohumánní smířlivosti a evangelia zapomnění, zapomnění na hanbu! ó bože, na ponížení!, na zradu! Možná, že stránky, které jsem zde napsal, představují uplatňování tohoto práva" (Černý 1983 [1992b: 628]). Že zvláště poslední díl Pamětí je určitým poselstvím tohoto typu, nikdo nepochybuje. A sami se k tomuto spornému tématu opět vrátíme v oddíle, který se touto problematikou bude zabývat blíže. Vše vrcholí na závěr, kde rezonuje Černého osobní i společenské znechucení. Nebere si žádné servítky a radikálně, zcela ve smyslu předešlé citace, říká: „Samota a opovržení, radím Vám k nim: ve světě, v němž nám bylo dáno žít, jsou to jediné **platné** reakce vzdělance, nemá-li přijít o rozum a naději" (ibid.: 640).

5.2. Svoboda

„Hned na počátku stůj zde přiznání, že se necítím schopen obětovat ani hodnoty morální, ani hodnoty estetické. Neboť nejsem ochoten obětovat ani nejmenší zlomek lidské svobody" (Černý 1942 [1992d: 9]). Toto jsou první slova, kterými začíná ani ne čtyřicetiletý Václav Černý svoji úvahu *Umění a mravnost*, která vyšla v roce 1942. Svoboda mu zůstala hodnotou, o kterou šlo Černému celý život především. Opravdová kultura je bez svobody neuskutečnitelná. Tato teze získala nový akcent po roce 1948, kdy se v Československu dostala k moci komunistická strana a řadě osobností české kultury byla

znemožněna další tvorba. Václava Černého to okamžitě postavilo do nepříjemné situace; povahou a názory zůstal celý život levicovým intelektuálem, vždy se k tomu otevřeně hlásil, ale vždy se snažil zřetelně odlišovat socialismus od marxismu. O svých studentských letech píše: „Obzory dnes jakoby dokonale zapadlé, platonické, neaktuální, ale já byl odjakživa tvorem toulek neutilitárních. Rozhodně jsem v tom světě socialismu idealistického či utopického, a přesněji předmarxistického, zdomácněl a jsem v něm doma dosud, jsem v této věci myslím u nás bizarní a neúčinná výjimka, ale výjimka nevýjimka, dosud snáším jen s nevolí tlachy a pomluvy, jimiž v moderní znalosti a paměti byl ten první a původní socialismus škodlivě zasut, přikryt a znetvořen revolučním socialismem materialistickým“ (Černý 1982 [1994: 47). Mezi levicovými (i komunistickými) spisovateli, hlavně před únorem 1948, měl velkou část svých osobních přátel (např. Halas, Vančura, Hrubín). Dokonce se zřejmě jistý čas snažil najít určitý *modus vivendi* s tehdejší komunistickou stranou. Po únoru 1948 se postupně stával nepohodlnou osobou a byl vytlačován z veřejného i univerzitního života. Stačí si jenom připomenout projev ministra kultury Václava Kopeckého, na sjezdu československých spisovatelů v roce 1948: „Jsme optimisty, ať se nám klidí z cesty všichni Peroutkové, Černí, pesimisté, všichni škarohlídové, všichni nihilisté, všichni existencialisté, zkrátka „votravové“!“ (Hiršal 1991: 240). Prizmatem těchto událostí je třeba chápat tehdejší Černého články a eseje.

V tomto kontextu Černý postupně začíná chápat svobodu jako opozici proti nesvobodě. Politická moc v době reálného socialismu uměleckou svobodu cenzurovala a omezovala. Pokusy o zastrahování, o nerovnou polemiku z pozice

ideologické předpojatosti a dějinné pravdy byly již před únorem 1948. Václav Černý na ně v Kritickém měsíčníku často odvážně reagoval (více v knize Skutečnost svoboda, 1995). Přímou konfrontací s totalitní mocí ovšem nedisponovali Šalda ani Gide. Oba podrobili kritice politickou praxi Sovětského svazu, ale oba žili a tvořili v demokratických poměrech. Například Šalda píše ve svém Zápisníku v roce 1936 o ruských pracovních táborech: „Snad nikdy nevidělo slunce divadla mučivějšího a zároveň podlejšího. Zlomení lidé (tu) byli oloupení o poslední špetku sebevědomí, o poslední potuchu lidské důstojnosti. A takto, nazí a pohanění, byli vydáni posměchu nejen ruského národa, ale i sebe samých. Teprve nyní byl dovršen triumf násilí. (...) To byla veřejně usoustavnělá lež, to byla služba Ďáblovi, který se tu chechtal nad poníženou a poplivanou lidskou duší, a ne služba spravedlnosti...” (Šalda 1936 [1991: 48]). Není těžké domyslet, jak zásadně slova Šaldy ovlivnila mladého Černého. V dalším smyslu také Černý, veden svou povahou a svým oblíbeným Bergsonem, zásadně polemizuje s marxistickým determinismem: „Nad floskulemi o „svobodě jakožto poznané nutnosti“, nad tlachy, že svobodná vůle je pouze iluzí našich dojmů. Já jsem přece o své svobodě věděl, protože *já sám jsem byl svou svobodou*. Kdo mi tu chtěl něco namlouvat o mé vnější mechanické determinovanosti? Kdo tu chtěl znát můj život líp než já, jenž jsem jej žil? Věděl jsem o svém životě, že jsem se v něm celém celičkém – za cenu nesčíslných trpkostí, za cenu odvahy nejrozmanitější, i odvahy k bídě, i odvahy k nezaslouženému krácení života – dovedl vždy postavit všem vlivům a silám, lichotným i násilným, které mne chtěly formovat, a dovolil jsem to jen vybraným a milovaným z nich. Většinou jsem se z úmyslu vyvíjel a rostl *proti* nim. Proti hmotným nutnostem a tlakům, proti svým vlastním zájmům a

prospěchům, také těm ekonomickým, proti své třídě, proti své slabosti, proti hotovým společenským názorům a svůdným myšlenkám, proti lidem, a čím byli silnější, tím větší jsem cítil potřebu vzpírat se uchvácení“ (Černý 1983 [1992b: 251]).

Černý se často vrací k pojetí svobody, jakožto vlastní poznané biologické nutnosti. Vzpomíná na to v souvislosti se svým uvězněním, které prožil za druhé světové války a v padesátých letech. V padesátých letech ho jen Stalinova smrt pravděpodobně zachránila před mnohaletým žalářem. Říká doslova: „Strávil jsem život přemýšlením o svobodě, celé moje působení se nikdy nepřestalo tak či onak točit okolo svobody jako skutečnosti, která člověka zakládá, i veškerou jeho kulturu. Ale ta potřeba svobody je ve mně starší než všechno nabyté, dovypřemýšlené, je starší než má přesvědčení a můj rozum. I než moje lásky. (...) Nutnost svobody je ve mě doslova fyziologická a fyzická...” (ibid.: 456). V souvislosti s prvním uvězněním (za druhé světové války) dodává: „Do dvou měsíců jsem ve vězení strašlivě sešel, a nebylo to ani hladem ani zimou ani fyzickým utrpením, bylo to z absolutní neschopnosti snášet pocit a stav nesvobody. Uvědomil jsem si velmi rychle, že trestem dlouhého vězení místo smrti bych nevydělal vůbec nic: posel bych fantasticky rychle prostým a skrz naskrz zhoubným nezájmem na životě. (...) Bylo to fantastické překvapení, neboť jsem až dosud měl za to, že jsem se v životě ztotožnil se skutečností svobody na základě svých úvah, z přesvědčení, na závěr myšlenkové práce. (...) Teď jsem najednou viděl, že přesvědčení bylo jen nárůstkem a explicitací něčeho dřívějšího, se mnou prvotně daného, přímo fyzického, a tím že je bytostná, tělesně rodná nutnost svobody. Rozuměl jsem si lépe a pochopil jsem, že až do smrti budu žít potřebou,

projevem a slovem své svobody pro sebe i pro jiné, a kašlat na zájem jiný" (Černý 1977 [1992a: 377]).

V souvislosti s komunistickou praxí a teorií, které věnoval jednu část posledního dílu svých Pamětí, Černý ještě jednou definuje svobodný čin. Na pozadí této definice opět pocítíme ohlas gidismu: „Čin svobodný je právě ten, který tě vyjadřuje nejúplněji a nejvýrazněji, čin celý **tvůj** a jen tvůj, čin nejosobnější, jenž může pocházet jen z tebe, ale tebe celého a jedinečného, z celku tvé osobnosti, pudu, citu, životní zkušenosti, nabytého vědění, vytvořeného přesvědčení, charakteru a vůle zůstat si věren" (Černý 1983 [1992b: 251]).

5.3. Osobnost

Jeden z centrálních pojmů, jak už bylo naznačeno výše, je pro Černého pojem osobnosti. V „nadživotní" souvislosti hovoří: „A buďsi už životní smysl pojat nábožensky nebo nenábožensky, poněvadž životní elán volil nebo byl nucen projevit se osobami – individualizován, nejvlastnějším důvěrníkem a pověřencem jeho tvořivých úmyslů je tedy individuum dovršené: *osobnost*. Osobnost jako splnění životního smyslu a životních možností daných v jednom, individuálním životním ohnisku, v nejvyšší vnitřní svobodě a k svobodné tvorbě" (Černý 1942 [1992d: 20]). Osobnost je mladému Černému nejvyšším cílem a posláním.

Váže se to jistě k jeho literárním vzorům a značně vyhraněnému romantickému titanismu, který v sobě již od studentských let živil. Právě z pohledu romantismu v *Monologu o osobnosti* říká: „Být sebou – romantický hrdina je v této vůli všecek. Individualita, jedinečnost má zajistit jeho osobnosti původní a naprostý, nepřirovnatelný význam. Odtud jeho častá, palčivě pocíťovaná neschopnost, prožívaná jako prokletí:

neschopnost lásky. Neboť účinky lásky by jej nutně vřadily do souvislostí rodové a rázem ho, zplozeného, ploditele, vnořily do nerozlišené změti relativa a vztažnosti k bytostí jiným. A on chce mít v sobě i původ svůj - , ne – být synem božím: démon se rodí z romantického hrdiny. Není jiného původu *démonovství* leč exaltace sebe-uvědomění, a romantismus měl toho intuici nejúplnější“ (ibid.: 21).

A dostali jsme se opět k André Gidovi a Dostojevskému. To *démonství*, které Černý připomíná, a které se projevuje u titánů vzpourou proti Bohu, je jim společné. Vzpoutet se, bouřit se – proti zavedeným pořádkům, morálce, Bohům... V samotném aktu vzpoury se totiž nachází hodnota. Osobnostní hodnota. „Pak přišla léta četby a do bláznovství milovaných knih, pomocníků *skutečných*, neboť těch jsem se, neprávem, nestyděl, jako jsem se, právem, styděl milujících mne živých lidí. Cítil jsem se temně – ale po jasu jsem tehdy netoužil a nepotřeboval jsem ho ani, neboť jsem s nikým nediskutovat, abych trpěl nejasností nedefinovaných pojmů, však žil jsem zkušenost, a ta nepřináší vymezené koncepty a nevolá po nich – že všichni ti moji zbožňovaní „hrdinové doby“ a „děti svého století“, buďte si Byronovi, Máchovi, Lermontovovi nebo Vignyovi, lidé nebo přízraky, zoufale hledají sebe samého. Že být sebou samým není tedy samozřejmostí, nýbrž problémem, pochopil jsem hned. Že je to asi ze všech lidských problémů největší, dodal jsem si později. Vnímál jsem hlavně vnější účinky jejich nenávisti. Viděl jsem je *bouřit se*. Jak byli krásní!“ (ibid.: 20).

Václav Černý vzpomíná, že když pracoval v redakci Lidových novin, Karel Čapek ho pozval mezi pátečníky - to byla skupina umělců, kteří se scházeli s prezidentem Masarykem. Byla to v prvorepublikových kruzích jakási prestižní (snad i trochu

elitářská) záležitost. Černý dvakrát odmítl, chtěl držet se svou generací a se Šaldou, ale uvažoval o tom i jinak: „Byl jsem mladý pyšný blbec. A co když jsem nebyl? Ruku na srdce: co když tam moje bizardní směs nesdílné plachosti a pýchy měla přece jen pravdu. Většina těch pátečníků mě vůbec nezajímala. Někteří ano, ale ještě nebylo na světě člověka, a to mluvím o uctívaných a milovaných, abych se mu necítil nejbliž z dálky. Představa, že by mně ze známosti s kýmkoliv, z blízkosti komukoliv, z opření o kohokoliv, mohly plynout výhody, a byť to byly i jen výhody mé dobré pověsti, mne zalévala studem (...) Nikdy nepůjdu do houfu, nezařazujte mne! Všechno, jen ne být „něčí“, nebýt „propůjčený“. Ponechte mne zmateným neklidům a úzkostným nejistotám a neustálou osaměle klopýtat není žádná hanba a vůbec ne trácí pravdě. Je to nepohodlné, možná čirý nerozum, ale je to upřímné k sobě a svědomité. A tak jsem za samé úzkosti o vlastní niternou důstojnou sílu raději – bohudíky! – urazil blíženeckou družnost jistě zralejší a jistě poctivou“ (Černý 1982 [1992a: 348]).

Zcela zvláštní místo má v tomto oddíle práce zmínka o vlivech, které mají význam na vznik osobnosti. V této souvislosti nás zaujala snaha interpretovat lásku jako druh narcismu. V tom byl Václav Černý velmi svůj. V souvislosti s Dantem píše ve své studii *O problému vlivu a co s ním souvisí*: „Bylo důvodně tvrzeno, že Beatrice nikdy neexistovala. (...) Dante tu v podstatě na sebe dává působit vlastním výtvořem, sebou samým. A nemylme se: *toto zde je pravděpodobně skutečnost každé lásky. Z tvůrčího toho milostného narcismu pak nad slunce jasněji patrné, jak vliv v nejhlubší formě je podstatně sebe – uvědomováním, sebe – poznáváním, sebe – vytvářením*“ (Černý 1942 [1992d: 52]). Další, ještě konkrétnější, zmínku můžeme najít ve studii *Don*

Quijote a quijotismus. V souvislosti s Dulcineou říká: „Má ji, protože má sebe, a její bytost je pro něj jen živou výsostí, do níž promítá všechno svoje niterné bohatství a všechny svoje představy ideální. (...) Ví také, že to nejlepší na ženě, ba na životě vůbec je, že v nás probouzí představu něčeho, co v nich samých třebas ani není, ale co pak na svět naším tvůrčím činem vskutku přichází a čím je svět opravdu měněn. Vkládá nekonečno do lásky – ženy samy se téhle chyby zřídka dopouštějí. (...) Nu prostě, don Quijote je Quijotem tím, že miluje spíš svoje milování než svou milovanou, spíš lásku než ženu...” (Černý 1966 [1993: 443]). V posledním díle Pamětí je minimum prostoru věnováno Černého rodině. Této tendence si všimnu ještě v další části mé práce. Zdá se, že Černý nechtěl svoji heroickou (titánskou) polohu, kterou tak manifestuje ve své tvorbě, hlavně v posledním díle Pamětí, ničím narušovat. Když hodnotí únorové události, demisi ministrů, postoj prezidenta Beneše atd., tak Černý opět ukazuje svůj poměr k osobnosti: „Peroutka si klade otázku, „stojí-li tento národ za to, aby se pro něj bojovalo“. Protestuji, ta otázka se mi zdá úplně nemístná, zde promluvila ta parádní urozená peroutkovská melancholie. Já jsem přece taky „tento národ“. Bojovat má mravní a boží smysl, pokud za to stojím já, pokud si vážím sebe samého, a třebas i posledního a jediného. Pro mne jasný, úplný a dokonalý smysl podržuje i představa mít osaměle pravdu jediný proti všem a bojovat jeden proti všem. Bleskla mi v tu chvíli hlavou dávná, dávná vzpomínka: když jsem byl kluk, hlava přeplněná romány a historickými příklady, a přišlo mi přemýšlet o životě tak, aby to bylo lze zvat jakousi modlitbou, přával jsem si nadšeně, aby na mne bylo uvaleno všechno, co jen může unést muž. Začínám teď podezírat, že Bůh mým naivním dětským prosbám vyhověl. Slibuje to ovšem

život strašlivý. Budeme na něj tedy pyšni!“ (Černý 1983 [1992b: 190]). Tento citát je vhodným pozváním do dalšího oddílu této kapitoly.

5.4. Dobrodružství a konspirace

„Nemůžeme vymeziti a dokázati míru ceny, již vkládáme do jakékoliv hodnoty – buď si jménem té hodnoty věčná blaženost, pravda, krása, spravedlnost nebo vlastní osobnost, - leč způsobem, jímž o ni usilujeme: riskujíc vše, a především sebe. A právě zase pocit nebezpečí, němž jsme se dobrovolně vydali, pocit propasti, nad niž se nahýbáme, je znamením mravní (ba náboženské, cítíme-li nábožensky) povahy našeho vztahu ke kultuře. Není veliké žít mimo boj a povznášet se nad něj, pohrdat vším časem i pomíjivou chvílí a šetřit se pro okamžik úspěchu, ani není veliké dobývat okázalých míst, veliké je přemáhat nebezpečí a svůj odpor k němu“ (Černý 1942 [1992d: 18]). Tato slova napsal Černý v roce 1942 a zůstal jim celý život věrný. V literární kritice následoval svého učitele Šaldu (nelze nevzpomenout na Šaldovy Boje o zítřek) a ve veřejném životě se nebezpečí rovněž nevyhýbal. Proč také? Konstituovalo to přece jeho osobnost.

V souvislosti s posláním vzdělanců v době kurately komunistické strany píše ve svých Pamětech toto: „vracelo vzdělaneckému životu ráz, jejž už dávno neměl, ač to byl jeho ráz rodný – ráz života – **dobrodružství**, vítal jsem to. Zatlačovalo to vzdělance do samoty čím dál liduprázdňější, ač přitom osídlena ustavičnou a tisícovou myšlenkou na člověka a čirý altruismus byl její podstatou, to mi hovělo, být sám a sám přemítat o lidech, k tomu mne odjakživa pudila povaha. Činilo to z posláním vzdělance úkon ve vlastním slova smyslu **konspirativní**, to mne nelekalo.“ (Černý 1983 [1992b: 358]).

U pojmu konspirace se chvíli zdržím. Václav Černý, soudě podle toho, co jsme zjistili, měl pro konspirativní teorie určitou slabost. Uvedeme dva příklady za všechny: jednou z jeho velmi problematických částí posledního dílu memoárů (1945 – 1972) zůstávají některé jeho protižidovské výroky, které se v knize objevují. Při určitém zjednodušení lze tyto výroky interpretovat jako jakýsi „vulgární antisemitismus“, který je zaměřený vůči konkrétním osobám; tomu se v této práci, vzhledem k nedostatku prostoru, nemohu věnovat. Ovšem pro téma této práce mám na mysli jeho interpretaci marxismu, který chápe jako dějinné vyústění judaistického starozákonního náboženství. Václav Černý hovoří o vlivu ruského filozofa Nikolaje Berďajeva, který naše dějiny pojímá jako odvěký střet křesťanského (Kristova) náboženství se starozákonním židovským náboženstvím. Černý ve svých Pamětech volně citoval Berďajeva: „... byl by marxismus jakousi závěrečnou revanší či pomstou Izraele nad Kristem, a lze-li to tak říci, do té chvíle posledním slovem nedokončené dosud a nebojované války dvou teologií, a bezmála dvou Bohů. (...) Vůbec je marxismus jev náboženský. (...) Je diktátem Prozřetelnosti, pro lidskou společnost nevyhnutelným Osudem. (...) Marx se viditelně shlédl v obraze starozákonního Jehovy. Nelítostný, vyhlazuje nevěřící do třetího kolena, nešetří ani jeho potomstva. (...) Komu není zřejmé, že odpovědí a protějškem „národa vyvoleného“ v marxismu a marxistickém vidění světa a lidských osudů je dělnická třída, proletář? Dělnická třída je „nový Izrael“, je lid prozřetelný, spasitelsky poslaný, dějinně centrální“ (ibid.: 553). Nejedna člověk v těchto výrociích pocítí antisemitský osten. Zde se čtenář těžko může zbavit dojmu, že Václav Černý, i když jinak tíhl spíše k jistému typu vědeckého racionalismu, zabloudil ve svých teoriích do světa čirých

fantazií. To by tolik nevadilo, pokud by takové myšlenky nebyly nebezpečně tendenční. Zde jsme téměř na úrovni „tajuplných“ teorií ovládnutí světa. Sledujme tuto linii dál. V souvislosti se Slánského procesem Černý připomíná: „Slánský svým politickým dějstvováním připomněl opět židovský původ Marxův a nepopíratelně starozákonní model marxistické filozofie dějin; připomněl nesmírnou a vůdčí roli, kterou ve vývoji marxistického socialismu jakožto myšlenkového směru i politického hnutí hráli vždy jeho židovští proselyt²...” (ibid. 554). I Černý tedy, nejen pod vlivem mystické dějinné koncepce Berďajeva, ve své práci tuto návaznost přejímá a utvrzuje. Druhý příklad, který ovšem má přímou návaznost na první, se týká konspirativních idejí stalinismu. „Stalinský komunismus byl konspirací zásadně a samou svou podstatou, nikdy nebyl ničím jiným a nikdy se jinak než konspirativně nechoval a chovat ani nemohl. Ať se jakákoliv menšina k jakýmkoliv cílům (- a tedy i k cíli společenské přestavby-) zmocnila vlády nad většinou, toho přece nelze dosíci jinak než cestou a metodou konspirace, to je až příliš zřejmé. A třebaže stalinské učení veřejný a výslovný návod do konspirace neobsahuje, byl a je tedy stalinismus prakticky konspirací dříve a prvněji než čímkoliv, je konspirací dříve než nějakou materialistickou filozofií, dříve než teorií dějin, dříve než učením ekonomickým, dříve než praxí politické vlády“ (ibid.: 350). U Černého je třeba připomenout zasloužilé odbojové angažmá v době druhé světové války; je tudíž možné, že slovník, dnes tak zvláště znějící, je určitou reminiscencí na tuto dobu. Václav Černý po většinu svého života zůstal v opozici a musel se mít tzv. „na pozoru“. Spisovatelka Eva Kantůrková (1995) se zmiňuje o konspirativním tiky, kterým prý Černý trpěl.

² pohani obrácení na židovskou víru

A toto píše Václav Černý v sedmdesátých letech: „A nepříčí se mi dnes tedy nikterak vidět v těch létech 1938 – 1945 jeviště především osobního dobrodružství. Bylo to velkolepé dobrodružství! Miluji dobrodružství příliš, a to každé, než abych dojatě nevzpomínal právě na toto, jež tak dokonale splňovalo, co na každém dobrodružství žádám: riziko, vnitřní samotu, tj. vědomí, že moje činy čekaly jen na mne a jsou ode mne neoddělitelné, jistotu, že sám sebe držím v ruce“ (Černý 1977 [1992a: 398]).

5.5. Existencialismus a slovník existencialistů

Existencialismus našel v Čechách ohlas po druhé světové válce. Bylo to i zásluhou Václava Černého. Napsal *První* a *Druhý sešit o existencialismu*. „První sešit je filozofickou interpretací převážně francouzského existenciálního myšlení s Černého vlastní úvahou o úloze osobnosti. Druhý sešit je hledáním původně analogických modelů v české literatuře, především v díle generace čtyřicátých let“ (Papoušek 2005: 153). Nechceme tu kriticky hodnotit jeho Sešity, to už udělali mnozí jiní. Zvláště analogie mezi existencialisty a českou básnickou generací 40.let značně pokulhává. Černý hledal existenciální momenty mezi básnickou generací, kterou se snažil v Kritickém měsíčníku víceméně patronovat, na základě jejich díla, nálad a poetických poloh. Nakonec tyto rysy Černému nejlépe odráží Jiří Orten: „V Ortenovi jsme měli svého velikého „existencialistu před existencialismem“, důkaz evropské sourodosti naší poezie a její světově uzrálé schopnosti anticipovat, předstihovat moderní intuice lidského života“ (Černý 1983 [1992b: 360]). Ve snaze najít existencialistické kořeny u mladé generace Černý určité věci nebere na zřetel, jak mu vytýká např. Vladimír Papoušek: „Samota, absurdita bytí a problém viny tu vytváří

rámec, jehož funkcí je připravit prostor pro závěr konstatující, že „je tedy Jiří Orten básnická osobnost neobyčejně celistvá, dokončená“. Je zřejmé, že i zde Černý vychází ze své personalistické koncepce, které podřídil skutečně finalizovaný model Ortenovy poezie. Tragický osud básníka a obraz jeho díla tu do značné míry splynuly. Došlo tak k určitému zjednodušení Ortenovy poetiky, která kromě zmiňovaných témat obsahuje i mnoho erotiky, židovské mytologie či lyrických obrazů bez jakékoliv vnější intence“ (Papoušek 1996: 120).

Ve své práci však nahlížím, že významnější je slovník, který si Václav Černý od existencionalistů vypůjčil. O letech padesátých píše toto: „Mozek odmítal pracovat, na jazyku lpěla shnilá a smrdutá chuť, osekáný život byl už jen pahýlem živočišného živoření, nechtělo se už být člověkem. Být člověkem, být tedy hnusně, podle, nepravě, neprominutelně, ten pocit nebyl k unesení, vyvracel tě dokořán. Bylo to jako loučení s existencí po otravě jedem, který ti podstrčili“ (Černý 1983 [1992b: 361]). Svůj poměr ke stalinismu vysvětluje: „Pro mne se ten problém znenadání vyřešil však **rázem**, a způsobem netušeným: **zhnusením**. Byl to ten nejneočekávanější blesk z čistého nebe, jaký jsem zažil, čirý *coup de foudre*: zhnusit si rázem jako zamilovat se rázem. Bylo to osvícení, osvícení hnusem. Intuice neotřesitelná, naprosto specifická, na nic jiného neredukovatelná, přitom základní a zakladatelská, jistota intuice zde stanovila sebe samotnou jako absolutní instanci proti všemu odvolání. Evidence **mravní** stanovila si tu svou **absolutní primárnost**, základnější než ozřejmování rozumovou úvahou“ (ibid.: 356).

Každý, kdo se s existencionalismem seznámil třeba jen okrajově, ví, že naléhavost, která je ze slov Černého čitelná,

má zřetelné existenciální rysy. I když se Černý jako svého oblíbeného literárního existencialisty dovolával Alberta Camuse, tento vliv je spíše dílem Jeana Paula Sartra. „Žádné, tedy, zkoumání a posuzování stalinismu jako ideologie, filozofie, sociologie, teorie dějin a kultury, to je na jindy, jestliže vůbec na kdy. Prohmatávám jej především existenciálně, prohmatávám jej svou zhnusenou vzpourou. Zvrhlost stalinismu je prostě v osobivé „jistotě“, s níž dává menšině právo znásilnit většinu prý na základě lepší znalosti společného obecného prospěchu“ (ibid.: 362). V další Černého citaci si vzpomenu na jeho pojetí svobody, kterou chápe jako něco předem sobě fyzicky daného. Říká, že podobně tomu bylo ve vývoji jeho vztahu k poúnorovému režimu: „Od mého příchodu do Kabinetu (v prosinci 1953) do velké prověrky roku 1958 mne mělo vnitro v prádle, usmýkávalo mne, užil jsem si, panebože, vyzkoušeli na mně všechny svoje metody a knify, není takových, abych je nebyl poznal, a účinkem, doživotním účinkem byla jistota, jenž se stala na přesvědčení rozumu, ale přímo částí mé fyzické podstaty, plicí, jíž jsem dýchal: Nikdy, **s vámi nikdy! Zkurvili** jste lidskost na zhovadilost, ve které zanikla poslední stopa člověčí **důstojnosti**, vy nemůžete boj o svět vyhrát, raději smrt než se vám vydat, ale já ještě chci na své oči vidět vaše pokoření, vaše smíšení s plazy a červy země, a nedočkám-li se ho odměnou za své utrpení, svět neměl smysl, a co se na něm dělo, je jen absurdní fraška“ (ibid.: 487).

Celkově jsou vlivy francouzského existencialismu na Černého tvorbu spíše dílčí, ztotožňuje se s nimi pouze v dílčích aspektech: „Sartrův motiv aktivního činu a lidské sebeprojekce. Černý je doplňuje o kategorie v existencialismu ne příliš

obvyklé jako je vývoj, zdokonalení, zacílenost, kvalitativní difference" (Papoušek 1996: 117).

Václav Černý, jak je pro jeho práci typické, opět hledá souvislosti mezi koncepcí vlastní tvorby a existencialismem. V souvislosti s životem, do které jsme s Bergsonem vrženi, rozumí i existencialismu, kde jsme odsouzeni ke svobodě. A dotýká se to doby, kterou Černý prožívá, jak to přesně vystihuje Skalická: „Hovoří-li Černý v souvislosti s existencialismem o bergsonismu podstatně i jako o filozofii svobody, pak je to proti výchozí recepci (mélické fluidum lyrického kontinua) významný posun akcentů. Bergsonismus pro něj nově získává výraznější personalistický charakter. Stává se hodnotvorným, tvarotvorným perspektivismem, na jehož horizontu se výrazně konturuje onen pro Černého tak charakteristický duchovní typ: osobnost utvářená „tvorbou a bojem“ a dosahující vnitřní integrity a svobody nepřetržitým úsilím po tvořivém sebevyjádření, které je i růstem nad sebe, přesahem, jehož bytostně mravní povaha jej vřazuje do smysluplné kontinuity kulturního díla dějin. Bergsonismus se tak Černému obohacuje o nápadný existenciální aspekt, který sice mohl být poznamenán a zprostředkován i oplodňujícím kontaktem s existencialistickou literaturou, ale podstatněji jistě souvisí s obecnou situací poválečných, zejména pak pounorových Čech, i s konkrétní lidskou situovaností Václava Černého v ní" (Skalická 1996: 82). Přesto nelze Černému upřít jistý politický a kulturní význam, které jeho intensivní zkoumání existencialismu mělo. Zdeněk Kožmín dodává: „nelze tvrdit, že by Václav Černý přijal existencialismus do hlubinných vrstev své reflexivity. Spíše mu sloužil akcentací subjektu k výpravám za novodobými podobami evropského myšlení jako jeden z mnoha živých zdrojů, jimiž Černý sytil potřebu stálé obnovy

svých seberealizací, či – řečeno s jeho milovaným donem Quijotem – svých rytířských výprav za ideály dokonalosti a velikosti“ (Kožmín 1996: 90). I z těchto důvodů je potřeba přistupovat k Černého existenciálním postulátům spíše opatrně, protože nejde v jeho případě, jak potvrzuje i Kožmín, o plné prožití existenciálních rovin bytí, ale spíše o inspiraci. „Černý se tak zdá být autorem vlastní, v kontextu české kultury ojedinělé, individualistické koncepce pozdního romantismu, než existencionalistou“ (Papoušek 1996: 118).

5.6. Rodný kraj

Václav Černý se často zmiňoval o svém rodišti a rodném kraji. Pocházel z vesničky Čermná u Náchoda ve východních Čechách. Jak poznamenává, vracel se tam vždy na letní prázdniny, které pro něj znamenaly skutečnou psychickou a fyzickou úlevu. Nejen v Pamětech, ale například i v korespondenci s Františkem Hrubínem (na začátku padesátých let) vždy zdůrazňuje, že si musí odpočinout od Prahy a literárních poměrů. Lze to například vyčíst ze Vzájemné korespondence z let 1945 – 1953, která vyšla knižně r. 2004. Od mládí se velmi rád toulal po krajích. Už během svého studentského působení ve Francii vyznává: „Nebyl jsem nikdy turistou v tom pravém a známém smyslu, bylo mi to dokonce směšné, „zlézat vrcholky“ a polykat a počítat v trapu kilometry bylo zcela cizí ženě i mně, a zůstalo. Byli jsme spíš rousseauovští promeneurs solitaires,³ milovali jsme dlouze se zastavovat a prožívat duši místa; nejraději pod vedením a v zrcadle básníka. Byli jsme prosáklí romantismem“ (Černý 1982 [1994: 371). Tento motiv chodce se objevuje u Černého pravidelně a vícekrát. Zdeněk Hrabata k tomu dodává: „Hlásí-li

³ (fr.) - samotářští chodci

se Černý v prvním díle Pamětí k Rousseauovi, „samotářskému chodci“, lze takové ztotožnění pokládat za osobní a stálý emblém, o čemž svědčí samostatná čtvrtá kapitola třetího dílu Pamětí, která obsahuje autorův hlavní text o přírodě a souběžně o rodném kraji. Jeho myšlenková osnova i citová tónina jako by přímo navazovaly na Rousseauovy Dumy samotářského chodce“ (Hrabata 1996: 15).

Právě rodný kraj inspiroval i některé Černého literární zájmy např. o dílo Boženy Němcové, Karla Čapka, Josefa Čapka, Aloise Jiráska (toho měl Černý za největšího epického vypravěče české literatury). A rodnému kraji je věnována již zmíněná čtvrtá kapitola v posledním dílu Pamětí. U té se pozastavíme, protože nejlépe ukazuje poměr Václava Černého k přírodě a rodnému kraji. „Jak já svůj kraj miloval! A kterak on miloval mne! Byl dárce lásky ohromující a nevykořenitelné, která po celý život nepřestala ve mně znovu a znovu probouzet i nejhlubší pokoru, **jedinou pokoru** mého života. Co je to za podivnou lásku proboha, aby mi někdy i největší lásky celého průběhu mých životních let, k otci, první lásce, učiteli, ženě, dítěti, připadaly jako odnože téhle té!“ (Černý 1983 [1992b: 539). O lidské lásce v této souvislosti píše, že: „Bývala to láska podobná zajetím a okovům, dusivá jako vězení a trest, zastírala obzory, tlačila k zemi, vnitřně neosvobozovala. Říkám si dnes, že i za takovou má být člověk vděčen, snažím se o to. Ale s niterným jásosem mohu vítat jen onu. Jen z té mi rostl svět snů, a z nich zase pocit svobody a síla, takže se opojně raduji, že *jsem*“ (ibid.: 539). Zde opět můžeme sledovat heroizaci životního údělu, která je pro Černého, zvláště v pasážích textu odhalujícího jeho vlastní city, příznačná. V těchto částech knihy se najednou Černý vrací k romantismu v sobě samém. V tom je velmi odlišný od svých učitelů, kteří toto tíhnutí k rodnému

kraji nikdy tak výrazně nezdůrazňovali. Zdá se, že pro Černého bylo toto ukotvení zásadní. Naturalistické ukotvení, demonstrace některých citů a specifický druh vlastenectví jsou pro Černého (zvláště pozdější) texty typické. „Pláču o samotě, neviděn lidmi, bez hlasu, tváří v tvář obzoru nejrodnějšímu koutu, bříza měkce ševelí, paprsky letmo hrají ve vzduchu. Není to pláč nade mnou, v životě jsem se „nemračil“ nad sebou, nikdy jsem sám sebe nelitoval. Je to proto, že jsem vůbec kdy musel odejít z tohoto místa, od té břízy, z té vyhlídky na rodný obzor. Je to nad světem, nad životem, nad vším, co je a jak to je. Jako by ty hloupě nekonečné slzy kanuly, pršely mně do tváře z koruny stromu. Samovolně a beze mne. Jen nesmírné ulevení jsem cítil, a jako by mne slzy omývaly, osvěžovaly, vracely sílu mé duši“ (ibid.: 523). A dále se rozepisuje o lásce: „K celému rodnému kraji, nikoliv k jakémukoliv jednotlivci mé krve. A ten rodný kraj, ten je celý i v nejmenší kopretině, která ke mně z letní meze obrací svou bílou tvář s otevřeným zlatým pohledem. (...) Zdálo se mi, že se celý kraj rozechvěl dechem, kopce se mlčky zdvihaly a vlnily jako ňadra, cítil jsem rytmus jejich života, šířily a klenuly se rozkoší každým vdechem, jež sály z oblohy, a každým výdechem propouštěly do světa bezpečný pocit jistoty“ (ibid.: 542). Václav Černý tu čtenáři expresivním způsobem popisuje živou přírodu, doslova přírodu Matku. Srovnejme jen pasáže, kde zmiňuje ňadra, vzdechy či výdechy. Ve studiích, které byly o Černém vydány, byl tento preromatismus většinou neprávem opomíjen. Vztah k přírodě a rodnému kraji byl často hodnocen jen jakési doplnění zájmů a osobnostních preferencí Václava Černého. Dost možná, že zde je třeba hledat klíč k jeho složité osobnosti. Nebo aspoň k její titánsko-romantické složce. V této kapitole se pojem vzpoura

objevuje vedle pokory a lyrismus opěvující rodný kraj vedle úvah o quasiměšťactví. Napoví nám i jeho text:

„Z nebe padal soumrak, z šera lesa vyběhla srna, vzduch vlahl v milostném míru, hory se nejdřív blížily, jako by spěchaly ke mně, pak se opět vzdalovaly jako přízraky, lesy umlkaly, na nebi se objevily večernice a srpek měsíce, jako by měly provázet zemi až na břehy nevědomí – a já jsem vstával a vracel se do vsi a mezi lidi:

S večerním šerem zasmušilým

Veškerá bída mizí však,

Na nebi vzkvetl vlčí mák,

Jenž zidealizuje pak

Zmučený kraj svým mlékem bílým...

verše se v mé mysli rojit nepřestávaly. Půda pod mýma nohama byla bezpečná, život plný krásy, nekonečný prostor nade mnou pln lásky, moje hlava jasná a moje srdce pevné a nepovolné a věrné a nesmiřitelné. Bylo to znovu moje chlapectví. A zároveň jsem teď i věděl, že také i moje budoucnost. Až do konce“ (ibid.: 543). A zbývá snad dodat, spolu se Zdeňkem Hrbatou, že: „Kapitola o rodném kraji představuje v proudu vcelku nemilosrdného osobního vzpomínání a úvah uzavřený oddíl, a přesto v rámci Pamětí jeden z nejdůležitějších i nejosobnějších odkazů – Černý zde nakonec pozastavuje čas, aby prostřednictvím vyznání vznikl jeden z velkých českých textů o principech a nadějích“ (Hrbata 1996: 20).

5.7. Samota

V tom, co jsme si již naznačili výše, je zřejmé, že Václav Černý si již od mládí právě vlivem světobolného romantismu liboval také ve chvílkách samoty: „Drama samoty nejdřív, té

samoty, v níž se tvůrce ocitá naprosto nutně a jež je buď tichem, v němž dílo zvolna zraje, buď osamoceností, opuštěností toho, který o vytvořené hodnoty zápasí s ostatními. (...) Odvaha je to, čeho je na sobě povinen žádat, kdo se cítí oddělen svou tvorbou od druhých, a z míry samoty, již snese – bez „obecenstva“, bez přátel – sud’ na jeho opravdovost“ (Černý 1942, [1992d: 30]). Tyto věty píše již v roce 1942. V jednom ze svých nejlepších esejů *Meditace o romantickém neklidu* sděluje: „Samota je přirozeným prostředím toho soběstačného neklidu. V ní, svobodné, dlí sen o věčnosti, praví sedmnáctiletý. V ní bloudí nepřemožitelná touha osamění a rozchodu s lidmi, pálí jej žízeň vyřadit se, postavit se mimo obecný zákon a společenské pravidlo lidské. Odívá se tichem jako pláštěm královským. Neboť ticho a vznešenost, mlčení a pravdivost jsou dány ovšem spolu. Opíjí se mlčením prostorů i vlastním jako vínem jistoty. Věčný jeho monolog ticha neruší; zdůrazňuje je a podtrhává je nedostatkem cizích odpovědí: každou vteřinou ticho to roste průběhem samotářských řečí, jež klesají ke dnu, roste mu doslova z úst“ (Černý 1941 [1993: 137]). Tuto esej věnoval Černý ruskému romantikovi M. J. Lermontovovi. Na tomto textu Černý snad nejzdařileji užil literární romantický rozměr. Pojmu samoty zůstává věrný celoživotně. Ba co víc, v době dokončování svých *Pamětí* zřejmě Černý prožívá velmi složité období - v době normalizace se proti němu rozjíždí v novinách štvavá kampaň, z univerzity byl nedobrovolně penzionován, vyslýchá ho policie, rozchází se s řadou přátel atd. Jedno je mu jasné: jeho vědecká a univerzitní kariéra končí. Václav Černý několikrát zmínil, že jeho posláním bylo vyučovat, hlavně pod vlivem svého otce – řídícího učitele, a to mu nebylo často dopřáno.

V šedesátých letech ještě Černý píše o Donu Quijotovi: „Ale ovšem, don Quijote je absolutně celistvý a sám svůj, není sic individualistou, ale je individualitou. A je nesmírně osamělý, i uprostřed všeho ruchu, jejž kolem sebe působí. Na žádné snad druhé postavě literárních dějin nepocítíš s tak téměř fyzickou naléhavostí tu prostou, ač zapíranou pravdu: že život člověka je samotářský podnik: že proto je tak nevídaným neslýchaným dobrodružstvím, největší avanturou vesmíru, že od svého prvopočátku nese v sobě samém vlastní popření, tj. dosud vždy končil smrtí; a že tedy v něm není důležitého skoro nic kromě věci jediné, jeho důstojnosti, totiž aby se v něm muž choval jako muž, tj. bojovník věci, kterou uznal za pravdu...” (Černý 1966 [1993: 442]). Kdo četl literárně kritické studie Václava Černého, bude vědět, že Don Quijot byl další z Černého celoživotních literárních lásek. V této eseji ještě zní naděje, kterou Černý skrze Dona Quijota naznačuje. Porovnejme to se závěrem Pamětí, kde zní Černého věty už značně rezignovaně: „Vydržel jsem proto, že mne příroda oblažila neblahou schopností, kterou jsem pak po celý život rozvíjel sebevýchovou: *talentem samoty*. Ať je to mezi lidmi, ať mimo jejich společnost, kvantum samoty, kterou snesu, je fantasticky neřestné. Jsem nepřilnavý až hanba tisíckrát. (...) Zuřivci, zaměření udělat ze mne vyvržence, neprodyšně mne izolovat, dát mi péci se ve vlastní šťávě, nedovedou, nikdy nedovedli si ani představit, jak hříšné potřebě osamění, jak zběsilé zálibě v opuštěnosti ve mně vycházejí vstříc. Chtěli, aby ode mne přátelé odpadli, aby se mi lidé vyhýbali a strachovali se podezření styků se mnou, vsadili na lidskou bázlivost a na mou potřebu živého člověka žít družně. A vskutku, dosáhli celkem svého, co se lidí týče, s lidskou zbabělostí není nikdy omylem počítat, jani patočkové se ode mne rozutíkali do všech úkrytů

vystlaných vatičkou a sračkami svatouškovského bezpečí. (...) Má samota je místo, kde nemohu být pánem ani sluhou, nikdo mne tam nekupuje, nikdo mne tam nepřijde obtěžovat oblbovačkou. Je to místo, kde jsem svoboden a sílím. Ta síla bude pak i pro druhé" (Černý 1983 [1992b: 639]).

5.8. Estetický personalismus

Velmi často je Václav Černý označován za romantika či personalistu. Osobně mám za to, že nejpřesněji Černého interesy, vášně a záliby mohou být zahrnuty v pojetí estetického personalismu.

Tento personalismus je primárně vystaven na protikladu svobodného individua (jak ho stvořil liberalismus 19. století) a člověka davového. „Právě proces vznikání a prohlubování osobnosti vysvobozuje člověka z davu a je také jedinou možností, jak překonat determinismus biologický a sociální" (Med 1996: 65). Zde si můžeme připomenout, že Černý se celý svůj život veřejně hlásil k určitému druhu „elitářství" (zvláště intelektuálního), které staví do ostrého protikladu proti člověku davovému. Již v roce 1933 přeložil *Ortegovu Vzpouru davů*, s vlastním desetistránkovým Úvodem. O překonávání determinismu bylo již dost řečeno v souvislosti s Henri Bergsonem. Černého personalismus „byl od počátku ovlivňován jak sebestředností titanismu romantických básníků, tak Bergsonovou ontologií intuice, vnímající dílo jako součást životního smyslu, jenž nemůže být vykládáno a měřeno ničím jiným než životem samým, zkonkrétněným právě v tvůrčí osobnosti" (ibid.: 65).

V tomto směru, zdá se, nejvíce navazuje na F.X.Šaldu a na jeho heroický personalismus, který se ovšem touto cestou

přibližuje téměř až náboženským prožitkům. „Černý se totiž domníval, že Šaldovo náboženství je více antropocentrické než teocentrické, že sice usiluje o „vtělení božskosti v řád a běh světa“, ale vrcholnou personifikací tohoto principu není Kristus, ale „vladařsky tvůrčí člověk-sebezbožštitel, protože sebetvůrce“. A celá analýza Šaldova duchovního profilu končí zcela jednoznačným konstatováním: „Jeho náboženský antropocentrismus nese zcela nepopíratelně rysy romantického titanismu“. Tím charakterizoval Černý Šaldu, ale především, domnívám se, charakterizoval sám sebe, svůj personalismus, který bude už provždy spoluurčován titánským aspektem vzpoury „proti osudu, proti Bohu, proti přirozeným hranicím lidskosti i vrozenou povahovou nezkrotností“, o níž psal ve svých Pamětech“ (ibid.: 65). A zde také najdeme rozdíl mezi pojetím heroického personalismu F. X. Šaldy a personalismem Václava Černého: „Adorace „silné a hrdé osobnosti“ není doprovázena – jako třeba u Šaldy – tázáním, jak upravit poměr osobnosti a hodnot nadosobních (zejména hodnot metafyzických), které poutají i osvobozují. Šalda nedůvěřoval subjektivitě bez nadosobního korektivu. Autonomní personalita však cítí například náboženské otázky jako vyřešené, příliš jí nezajímají, neboť je fascinována nebezpečím svobody a suverénní odpovědnosti za »budované já«“ (Brabec 1994: 38).

Musíme připomenout, že personalismus (jakožto myšlenkový směr) vzniknul na křesťanských základech. Připomeňme Mounierův *Manifest personalismu* z roku 1936. „Mounierův personalismus vyrostl ze snahy smířit zděděnou pýchu individualismu s kolektivismem. (...) Nikoli tedy vzpoura, ale účast, soucit a oběť včleňující osobnost do mravního řádu, jímž je lidské bytí vymezeno“ (Med 1996: 68). S tímto personalismem se Černý tématicky spíše míjel. Měl tendenci

spíše rozpory odhalovat a vyostřovat a jeho autentický personalismus lze hodnotit spíše jako estetický, „jehož ideální poloha tkví více v absolutnu uměleckého tvaru než v tradicích přirozené lidské etiky“ (ibid.: 68). George Santayana si myslí, že „estetická zkušenost je však něco víc než pouhý intelektuální soud, je to hodnotící vnímání, a zahrnuje v sobě tudíž smyslové potěšení, které přesahuje prosté myšlení. Je vitálním činem, který vyvěrá z nejhlubší a nejskrytější dimenze naší existence“ (Perniola 1997 [2000: 16]). Právě na estetické bázi, dle mého názoru, můžeme nahlédnout Černého jako osobnost, která snad víc než ostatní její současníci maximalizovala vliv kultury a umění na formování osobnosti.

Se svým estetickým personalismem (jak jsme jej nazvali) zůstává Černý v českém intelektuálním prostředí téměř osamělým solitérem. V mnohém navazoval, jak již bylo několikrát zdůrazněno, na F. X. Šaldu. Takto definované pojetí Černého estetického personalismu by pro nás možná zůstalo jen určitou intelektuální zajímavostí, kdybychom neznali jeho životní peripetie. Černý říká již v roce 1939 ve studii *Paradox o umělcově upřímnosti*: „Miluji morálku condottierovou. Je právě upřímná: Život je k tomu, aby byl statečně pro věci toho hodné vystavován nebezpečí, a není-li zbytí, půvabně pro ně utracen...“ (Černý 1939 [1992: 54]). Právě svým životem a dílem Černý dokázal, jaký vliv na formování člověka může mít kultura (v úzce axiologickém slova smyslu) na antropologický rozměr lidské existence.

6. PRÁCE S TEXTEM V DÍLE VÁCLAVA ČERNÉHO

Po seznámení s některými ideovými inspiracemi a základními myšlenkovými koncepty, které utvářely duchovní svět Václava Černého, máme za to, že je třeba položit si otázku, jaké jsou metody (či styly) práce s textem, jež Černý ve své tvorbě užívá. Na otázku, proč tato kapitola nebyla předeslána dříve, odpovídáme, že by podle našeho názoru nevyzněla srozumitelně. Pouze na pozadí vzorů, hodnot a inspirací lze plnohodnotně pochopit metodu tvorby Václava Černého.

6.1. Černý jako literární kritik

Václav Černý se v literární kritice téměř programově vracel k požadavku metodologické plurality. Sám se to pokouší vysvětlit ve svém prvním díle Pamětí, kde vzpomíná na své kritické začátky: „Byl jsem přece jen vychován na klasicích a klasicismu: od prchavého a místního k stálému a obecně platnému, od jednotliviny k pravidlu, od individua k lidskému vzoru a typu. Nezajímala mne pověst a sláva „kritika směrového“ a „podpůrného“. (...) Tanul mi v mysli obraz kritika nepoplatného a zcela nezávislého, nad směry a školami, dokonale poučeného o celých dějinách kultury a krásy, jenž se dobral jejich celistvé povahy a smyslu, z tohoto poznání načerpal kritéria soudu a z tohoto poznání jej i zdůvodňuje. Neodděloval jsem soud uměleckého kritika od studia člověka, od filozofie kultury, od vědy. Kritický soud jsem neviděl jinak než jako historicky zdůvodnitelný, vědecky obhajitelný, názorem o smyslu lidskosti vůbec podložený. Měl jsem sklon pojímat kritiku za disciplínu vědeckou, nepřipouštěl jsem ji bez průpravy literárněhistorické“ (Černý 1982 [1992a: 319]). Toto

vyznání je bez pochyby ideálem. Přesto se i z tohoto ideálního kréda nechají vyzorovat akcenty a určité preference. Černý opravdu nikdy nebyl kritikem jakéhokoliv názorového proudu (jinak řečeno angažovaným), jako byl například Karel Teige či Julius Fučík. V tomto se zcela ztotožnil s F. X. Šaldou, který za svého života dostal řadu nálepek, ale ve skutečnosti zůstal programově osamělou kritickou osobností. Další věcí, kterou se práce Černého vyznačují, je velmi solidní filozofická znalost převážně francouzské provenience a opravdu hluboká znalost literárních historických pramenů podepřená znalostí starých evropských jazyků. Vždyť i dnes bývá někdy Václav Černý více oceňován jako literární historik než kritik - především kvůli tématu literárního baroka, kde platí za jednoho z největších znalců tohoto období. K jeho literárně historické práci se ještě vrátím v oddíle o pojetí kultury, které budu nahlížet v historickém kontextu.

Václav Černý v souvislosti s kritikou říká: „Kritizovat znamenalo pro mne vybírat si, volit, hájit nebo potírat, vždy mně byla kritika záležitostí boje, polemiky. O sebe, o svět. Podle mne měl kritik vědět vždy neporovnatelně víc, než řekl. Velmi výběrová a trochu velkopanská koncepce. Měla za následek, jehož jsem si byl od počátku vědom, že moje kritické dílo ve svém celku nikdy nebude obrazem a historií literatury mé doby v její bibliografické a biografické úplnosti po způsobu kritiků pokládajících za náležitost vyzrcadlit každou autorskou osobu či osobnostku, zaznamenat každou knížku, ba kus potištěného papíru. Nebyl jsem záznamový. Moje kritické svědectví o době bude mít mezery. Jenomže mezery zcela vědomé, dobrovolné, ba chtěné. Zato bude jevit úplnost, jednotu a celistvost *mé* osoby a názoru na svět a člověka, jenž byl mým názorem“ (ibid.: 319). Skutečně - výběr autorů, o

kterých Černý píše, není zdaleka úplný, je selektivní; selektivnější než např. u Šaldy. V zahraniční literatuře je většinou zaměřen na Francii, Itálii a Španělsko, často to jsou autoři, kteří opravdu nějakým způsobem rezonují s jeho pojetím světa. Namátkou: Dante, Cervantes, Gide, Dostojevskij, Proust, Apollinaire, Valéry – k těmto osobnostem se vrací opakovaně a čerpá z nich. V české prvorepublikové literatuře je přece jenom častěji zaměřen na levicovou avantgardu, přátele a východočeské rodáky. Nejčastěji: Šalda, Hora, Halas, Seifert, Palivec, Karel Čapek. V míře značné ignoruje Černý například katolickou literaturu.

V době reálného socialismu, v sedmdesátých letech, a v některých případech s jistým despektem a nechutí, píše recenze na knihy, které vycházejí v samizdatu. Za normálních okolností by se k nim pravděpodobně nevyjadřoval. Mám na mysli např. jeho kritickou stať k básnické sbírce Věry Jirousové, kterou hodnotí vcelku kladně, protože neoficiální literatura potřebuje povzbuzení, ale v zásadě undergroundu nerozumí, respektive: nechce rozumět. „A ani mne nenapadne, abych ji soudil podle jejích povrchních projevů a křiklavých výstřelků, dlouhé mastné kštice, nemyté krky, špinavé límečky, sešlé džínsy ať si popuzují a priori blahopočestného měšťáka a policajta establishmentu buď kapitalistického nebo socialistického! Ale sama podstat věci, její duchovní jádro a mravní důvod, o něž usiluje, se mi zdají mylné, protismyslné a chorobné. Underground je zásadní negací a zůstává jí. Je opovržením, a zřídlo k nové úctě neobsahuje. Zavrhl mne i mého protivníka, kulturního, ideového, sociálně-politického, asi v obou případech po zásluze: ale to nám oběma má pak nabídnout něco třetího, životní program, kulturní smysl, anebo aspoň nějakým třetím směrem zahájit hledání, koncipování,

tvorbu. To je rozum sám a sama důslednost. Musí začít znovu, a jinak, aspoň jinak, ne-li lépe" (Černý 1979 [1992: 90]). Recenze byla psána r. 1979; můžeme ovšem Černému vyčíst jeho nepochopení? Tento typ „umění“ je mu cizí a nikdy se s ním neztotožní, je mu jen důkazem rozpadající se kulturní úrovně lidstva, jak si ještě z dobových prací ukážeme.

Na pozadí zmiňovaných skutečností se rodí kritická metoda Václava Černého inspirovaná především dvěma osobnostmi – F. X. Šaldou a Albertem Thibaudetem, o němž Černý napsal záslužnou práci a který mu byl inspirací: „Tvořivost je nejvyšší metodou kritiky. Kritik tvůrčí ztotožňuje se s tvořivým elánem umělce, vžívá se do jeho tvůrčího stavu a prožívá znovu veškerý proces tvoření díla, ba jde ještě za dílo: neboť zmíněný elán v díle krystalizuje na okamžik, ale přesahuje je" (Černý 1933 [1992: 95]). Pozorný čtenář opět vycítí vliv filozofa Bergsona. Václav Černý, který klade na dokonalého kritika téměř „nadlidské“ požadavky, samozřejmě tvořivost akcentuje. Jak také jinak! V tom je věrným žákem F. X. Šaldy: „Spoustou teoretického žvástu o metodě udusili šťastně jeden postulát, který má smysl, odvrátili pozornost od unum neccesarium: od otázky po osobnosti kritizujícího, po osobní charakterové legitimaci. Namluvili vzdělaným hlupcům, že všechno záleží na metodě a metoda že tvoří kritika. A zatím jest pravdou opak: kritická osobnost tvoří si metodu a ne jednu, ale řadu jich od případu k případu. (...) A metoda není kritikovi ničím než výrazem jeho senzibility, trochu koloritem a trochu vyzívanou zbrojí, která se nosí z koketnosti a bravury, aby se dokázalo, že i pod ní může se volný duch pohybovati volněji, než dovede někdo, kdo se jí vůbec neobtěžil" (Šalda 1925: 32). S jakým požitkem a vnitřní satisfakcí musel číst tyto řádky právě Václav Černý, je nasnadě.

Psal jsem již o Černého despektu k psychoanalytické metodě a nyní několika slovy zmíním jeho poměr literárně vědnímu strukturalismu. Je třeba pro dokreslení reálné situace zmínit, že značnou roli v prudkém odmítání strukturalismu hrají i jeho osobní neshody s profesorem Janem Mukařovským, rektorem Univerzity Karlovy. Toho Václav Černý ve svých Pamětech ostře odsuzuje (implicitně s ním i celý strukturalismus): „Prosím o jediný, pravím jediný doklad, a vypisuji na to cenu, že by byl Jan Mukařovský kdy riskoval jedinou ránu v nezištném boji anebo se aspoň odvážil sebemenšího nebezpečí pro záchranu nebo na pomoc kohokoliv či čehokoliv, člověka nebo zásady! Rval se leda se psy o žvanec pod stolem chlebodárcovým (...) V dějinách české literatury není člověka hodnějšího opovržení než Jan Mukařovský, jeho jméno je hanebnost sama, nikdo si nenamlouvej opak, není možné v něm zachránit ani učitele ani vědce ani Čecha ani člověka“ (Černý 1983 [1992b: 274]). Uvádím to jenom na dokreslení Černého animozity, které dává průchod ve svých memoárech. Ve svých kritických statích se snaží vyrovnat se strukturalismem poctivěji. Kritikové sice říkají, že obsahu strukturalismu se jeho kritiky v podstatě nedotýkají, minul se s ním, ale přesto upozorním na momenty, které už předem zpochybňují, že by Černý mohl strukturalismus přijmout.

Prvním momentem, který nazírá, je redukcionistické pojetí slova ve strukturalismu. Černý se opírá o svojí koncepci: „Slovo dle Černého se projevuje v poezii jako **osobnost a svoboda**, ne znak, ale výraz osobnosti; i z podvědomí je slovo **svobodné gesto**, je čin. Báseň je osobní událost, konkrétní žitá skutečnost, strukturalismus chce oddělit umění od **života**. (...) Slovo – znak zabíjí existenci konkrétní věci a konkrétního vztahu k věcem. (...) Vůči existenci konkrétního zaujímá

distanci, ruší jí v živé plnosti. A literatura je přece objevování konkrétní a plné existence věcí; tedy toho, co znak-slovo škrtlo" (Pinkava 1996: 104). V tomto smyslu vnáší svoji metodu i sem, na pole strukturalismu. Je pravděpodobné, že mnoho strukturalistů Černému vyčte, že se nedotýká podstaty nebo ji vidí zkresleně. Sám znalcem strukturalismu nejsem, tak raději nebudu spekulovat, ale nechám zaznít přívětivý názor Oldřicha Krále: „Rozhlédneme-li se za dědičnou rolí lingvistického scientismu, seznáme a třeba i uznáme, že je stále aktuálnější to, co v našich podmínkách Václav Černý v přímé opozici k oné strukturální a procesuální textaci tvrdošíjně prosazoval. To, co spočívalo v uvádění co nejvíce kulturních vrstev do pohybu, takže je každý jev nahlížen (nejen zasvěcován) v širokém pohybu souvztažností, a navíc v konfrontaci dalších souvztažností periferních a přespolních. Interpretace textu v izolaci je většinou cítěna jako příliš těsná a ve své předstírané kompetentnosti a jistotě pochybná varianta redukcionismu" (Král 1996: 199).

6.2. Václav Černý jako zasvěcovatel

Dostávám se k tématu, které mi poslouží, jak doufám, jako klíč k pochopení celého (nebo alespoň větší části) díla profesora Václava Černého. Z výše doložených citací je jasné, že se zde nesetkáváme s kritikem takříkajíc „klasickým“, spíše jde o autora, a to autora velmi zručného. Jde v každém případě o stylistickou preciznost, se kterou Černý pracuje; i v momentu, kdy takzvaně „nadává“, vyvolává ve čtenáři emoci či jinou reakci. Vladimír Karfík si všímá, že: „Nejenom v Pamětech, ale v celém literárně historickém a kritickém díle je hlavním hrdinou Václav Černý. S mírnou nadsázkou by se dalo říct, že Černý s velkou akribií pracuje s cizími literárními texty tak, aby

vytvořil svůj projekt umění a světa. Nad jazykem tvůrců, o nichž Černý píše své eseje, vzniká nový text, text Václava Černého. Aniž bych chtěl jakkoli zpochybnit vědeckou povahu jeho díla, považuji za rozhodující moment účast umění slova na interpretační schopnosti, s jakou Černý vykládá díla světové literatury. Chci tím jenom zdůraznit, že Václav Černý je stejně vědec, jako je spisovatel" (Karfík 1994: 45).

Většina osobností, které se k Černého literárnímu a kritickému stylu vyjadřovaly, zastávala mínění, že Černý lépe kriticky reflektoval poezii než prózu. „Teorie prózy nebyla nejvlastnějším polem působnosti Václava Černého, ale do jeho zacházení s prózou se sbíhají jeho ústřední témata a poznáváme v něm jeho nejzákladnější gesta. Černého estetika je kerygmatická. Hlásá pravdu, kterou člověk potřebuje ke své spáse a totéž očekává od umění" (Suchomel 1996: 221).

Z podobných popudů ve svém studiu Černého textů Zdeněk Kožmín hovoří o gestu zasvěcovatele: „Vnímání literatury tu je vřazeno do procesu specifické autobiografické aktivity, pojmenované Scheffrem jako LEBENSROMAN, jako životní román. Interpretace je pro Scheffera vlastně sebepopisováním. Velkou úlohu tu hraje pojem halucinatoriky, kterou Scheffer odpoutává od roviny psychologické a psychiatrické: halucinatorikou se míní taková interpretace světa, která ještě vůbec není individuální krize, která je přímo chápána jako podmínka všech plodných změn veškerého pozorování, celého autobiografického procesu vnímání světa, teda v také samotné interpretace v širokém významu toho slova. Text je tu začleněn do životně dramatického kontextu, a to jako součást našeho osudu, v němž jsme každý sám odkázán na vnímání každého okamžiku, na stálé sebeprožívání a sebezpozorování. Jako bychom byli stále unášeni svým životem a jako by texty byly

unášeny námi i s námi" (Kožmín 1994: 43). Příklady tohoto zasvěcování Zdeněk Kožmín nabízí dva – Alberta Camuse a Franze Kafku. Já jsem si pro svou práci vybral právě stať „Camusova morálka absurdity“ z roku 1979. Po vyložení příběhu Camusovy knihy *Mor*, letmého uvedení do existenciální literatury, vysvětlení pojmů a objasnění morálního (či nemorálního) chování hlavních postav příběhu v závěru Černý těží ze svého textu morální apel, a ne ledajaký: „To je krásné, namítnete mi, ale proč se potom tato morálka jako vejce vejci podobá *morálce křesťanské*? Odpověď je prostá: Máte pravdu, je to vskutku tatáž morálka. A vysvětlení je ještě prostší: Je tomu tak proto, že jiné morálky než této vůbec *není*, ať už nám ji přikázal Bůh, jenž podle Camuse neexistuje – a věru, svět jak vypadá, pro jeho existenci nesvědčí -, anebo ať nám ji z podstaty své absurdity říkal syn Boží. Jiné morálky než tato, zvaná Kristova či křesťanská, rozumíme-li mravnostní chování, jež má život činit snesitelným a člověka důstojným a hodným jména syna Člověka, ona je vůbec to nejvyšší, čeho se člověk kdy dopjal a dopne, výš, než kam kdy dolétnou absurdní hejble atomových raket, planetárních satelitů a lunárních vozejků. A nyní totéž povězme ještě jinými slovy: V čem u Camuse záleží mravnost absurdního člověka? V tom, chovat se v tomto světě, jenž *existenci Boží vyvrací, jako by Bůh existoval!*" (Černý 1979 [1993: 572]). V tomto bodě celá Camusova kniha *Mor* přestává mít smysl. Nemusela být napsána, kdyby bylo jen jedné morálky, kterou by šlo rozpoznat a nebylo by jiné. Václav Černý ovšem s nebývalou slovní ekvilibrií přivede čtenáře k tomu, že v Camusovi je obsažen skrytý pascalismus, jak píše Zdeněk Kožmín. S knihou *Mor*, natož potom s Albertem Camusem, nemá ovšem Černého závěr nic společného. Ale na čtenáře právě tento závěr působí nejmnocněji.

Pohlédněme však na dobu, kdy Černý tuto esej psal - na rok 1979. Dva roky před tím napsal své Dvě masarykovské studie, o kterých jsem se již zmiňoval. Ve druhé z nich předkládá vlastní personalistickou koncepci pojetí Boha na titánských základech, téma v pozdní Černého tvorbě časté. Mám za to, že všechna tato tvorba byla v době vrcholící normalizace jakýmsi pokusem o návrat k hodnotám minulosti. Takové texty, myslím tím výklad osobnostní koncepce poměru k Bohu, jsou u prvorepublikového Černého obtížně představitelné. Ale stejně přesvědčivým důvodem může být jeho postupující věk. Zůstává evidentní, že po druhém propuštění z fakulty, v letech normalizace, Václav Černý postupně mění pohled na celou evropskou kulturu. Dle jeho slov evropská kultura postupně „abdikuje“ na své kořeny; vrátím se k tomu v kapitole Historické pojetí kultury. Černého hodnoty a postoje, na kterých vystavěl svůj život, se postupně začínají z kulturního a společenského prostředí vytrácet a nové směry ho neoslovují.

Hierarchii hodnot spojenou s kulturou nám ukazuje Vladimír Svatoň: „Na prvním místě by stál Bůh jako absolutní kreator, na druhém člověk, který chce nahradit lidskou vůli svým rozumem, nebo člověk, který se chce na božské kreativě aspoň podílet, na třetím člověk, spokojený s omezenou platností svých motivací a ponořený do svého dílčího pohledu na věci, ještě méně než pohledu dílčího – do okamžitého afektu, nálady, atmosféry chvíle. Lidské blaho. Tak interpretoval Václav Černý kupříkladu postavu Švejka, ale koneckonců i vypravěče Vaculíkova *Českého snáře*. Člověk, který rezignoval na „univerzalitu“ svých postojů, je podle jeho mínění iniciátorem sebeabdikace evropské kultury, v něm se drolí jeho základy“ (Svatoň 1996: 152). Vrátím se na malou chvíli k postavě Haškova Josefa Švejka, která ukázkově

dokumentuje Černého vztah k tomuto typu literatury, potažmo i lidskému typu. Švejk jako literární postava ho provází již od mládí. I v tomto smyslu následoval F. X. Šaldu, který především postavu hlavního hrdiny podrobil mravnímu odsudku. Václav Černý již v roce 1929, v jednom ze svých prvních textů Šířící se horizont, píše: „Co platno, pro mne je Švejk knihou sepsanou pesimismem napojenou duší, hnusící si člověka a jeho život, aby byla breviérem misantropů a pohrdavých. Je to dílo trpké a velké, úžasně bolestivé, nabitě zlobou. Jaký obraz světa a lidstva podává! Nenajdete v těch stech lidí, jimiž se kniha hemží, jediného poctivce, nelumpa, nezloděje! Je-li tam vůbec, je to alespoň blbec, pitomé hovado, neschopné přetvářky a podvodu z pouhého idiotství! (...) Švejk, stoka lidského bídáctví, ničemnosti a blbosti; výraz přesvědčení o podstatné zlobě lidské duše, korupci lidského srdce, nemožnosti setřást hnusné prokletí hříchu prvotního: nejcharakterističtější literární projev nevíry v „hominem ethicum“, jenž snad naše století dalo“ (Černý 1929 [1992: 357]). Opět tu můžeme vycítit tu slovní ekvilibrii, která vede čtenáře k tomu, aby nepochyboval ani na okamžik, že Haškův Švejk je „stoka lidského bídáctví, ničemnosti a blbosti“. Ale je skutečně? A co tato teze: Nedemaskuje - s nadsázkou, hospodským humorem a jednoduchostí - právě Josef Švejk (byť možná neúmyslně) celé mocenské systémy a mechanismy, které lidstvo dovedly na práh dvou světových válek? Mluvíme o stejné postavě a rázem to vypadá jinak. Nemyslíme si první ani druhé, ale vyhrocujeme to úmyslně, abychom poukázali na Černého interpretační metodu. Je jisté, že pro duchovní prostředí, ze kterého Václav Černý rostl, je právě charakter tou výsostnou hodnotou. Švejk potom pro Černého nemá ani stín charakterové hodnoty. Ve stejné eseji se vrací k charakteristice

moderního člověka: „Člověk s dvojí tváří Jana, bez pevného charakteru, trapně nespolehlivý a bolestně nesmyslný tvor, jemuž nelze přičítati, co mluvil a konal včera, cynicky krčící rameny nad slovy lásky a víry, jenž včera upřímně pronesl, a ostatně trpící touto neschopností odít se v definitivní duševní tvar (neboť pevný krunýř osobnosti a zásad jest obranou proti prudkým citům a bláznivým impulzům), - hle, toť „hrdina naší doby“, jeden z nás!“ (ibid.: 359). Václav Černý zde opět stojí především jako glosátor bídy kolem sebe, potažmo v celé kultuře. Tento „moralistický“ moment bude velmi znát v příštím oddíle, kde se budu věnovat Černého Pamětem. Zpět k interpretaci: „Interpretace vsazením do zasvěcovatelského kontextu na jedné straně může obohatit aspektem afinit a kontinuit, ale na druhé straně – a to nám hlavně šlo – může být ochuzována a redukována na příležitostné glosování, na suverénní gestaci vlastních postojů“ (Kožmín 1994: 43).

6.3. Václav Černý a Paměti

„Přinutili jste mne zošklivit si ve vás samotnou a vlastní moji lidskost, pokládat v sobě za hlupáka někoho, kdo hlupákem nebyl, a cítit v sobě hlubokou hanbu za vlastní naivnost, ve které nebylo hanebného a opovrženíhodného nic, a nebyl v ní smítko lži, je vous vomis.⁴ Přiměli jste mne, abych až na nadosmrti skrýval a zakrýval toho *nového* člověka v sobě, proměněného zklamáním a zahanbením, odpadlíka všech svých jistot, ale hlavně té nejvzácnější, jistoty o člověku“ (Černý 1983 [1992b: 350]).

Těmito slovy uvádí, v roce 1992, Jan Vladislav třetí díl Pamětí profesora Václava Černého na náš knižní trh. Poprvé tato kniha vyšla v torontském exilovém nakladatelství manželů

⁴ (lat.) je mi z vás na blití

Škvoreckých Sixty-Eight Publishers. Paměti Václava Černého mají tři díly. Nejprve byly napsány vzpomínky na druhou světovou válku (Paměti II.), kde se Černý podílel jako člen domácího odboje. A snad původně měly být tyto vzpomínky jediné, později ovšem zpracoval i období předválečné (Paměti I.), které prožil jako student, začínající kritik a pedagog, a poválečné (Paměti III.), kde se velmi otevřeným a ostrým způsobem vyslovil k řadě událostí i jmen. Třetí díl Pamětí měl být jakýmsi nekompromisním zúčtováním s dobou a lidmi, kteří v ní žili. Záměr se skutečně podařil a reakce, od pochvalných počínaje až po prudce odmítavé, na sebe nedaly dlouho čekat.

Nás však bude zajímat jiná věc: Paměti budeme chápat jako skutečné završení tvorby Václava Černého. Nemyslíme tím jednotlivosti (postavy, situace) či případné nepřesnosti, kterých je v knize mnoho. Až na výjimky nás portréty osobností, zmiňovaných v textu, v této práci nebudou zajímat. Jde o subjektivní soudy, často dobově tendenční a z dnešního pohledu namnoze nepřesné. Půjde nám spíše o to, co Paměti sdělují o jejich autorovi. Zajímá nás osobnost Václava Černého.

Nejprve chceme zmínit způsob, kterým jsou Paměti tvořeny: „U Černého se setkáváme se statickým vypravěčem a dynamickou historií. Svědectví je podáváno o světě nesčíslných proměn, absurdit, paradoxů, zvrhlostí, ale ani na okamžik není zpochybňován postoj mluvčího tváří v tvář nepředvídatelnému procesu. Vnější neproblematizuje vnitřní sféru, dějiny před mluvčím parádují a jsou komentovány. Vše je rozvrženo do kontrastních poloh. Aby se jevy neunifikovaly, musel by se dostat do pohybu sám soudce, klasifikátor, který však zůstává statický. Jestliže bloudil a váhal, bylo to vždy z dobroty (záhy zklamané) nebo ze sympatické naivity (záhy potrestané). Čtenář má rád tento typ pamětí. Konečně se setkává se

stvrzováním svých – v životní praxi ovšem ne tak jednoznačně uplatňovaných – postojů a radostně opakuje rigorózní soudy, jako by byly jeho vlastní“ (Brabec 1994: 33). Jiří Brabec velmi přesně postihl Černého charakteristiku stylu psaní Pamětí. Václav Černý považoval svoje Paměti za jakýsi odkaz, sám stylizován v roli imaginárního soudce, který nemůže vzít své výroky zpět. Jako Dante v Božské komedii: „ To je ta „drsná cesta“ – duro calle, na níž se rodí Dante-soudce, na níž se vědomí nespravedlivě utrpěné osobní pohany a křivdy mění v absolutní potřebu spravedlnosti všeobecné. (...) Dante – Soudce živých i mrtvých, malých i mocných tohoto světa, velmožů, králů, císařů, papežů, filozofů, politiků, říší, myšlenek, minulosti i přítomnosti, kultury celé a jejich představitelů, a čím jménem? Jménem právě této kultury a jejího ryzího smyslu, jak jej viděl. Pocitem nespravedlnosti, které jeho život padl za oběť, stal se u něho obecným soudem. (...) Soudí z hloubky vlastního pocitu křivdy; a naprosto každý jeho soud je garantován jeho, Dantovou vlastní integritou, jeho vlastním svědomím bezúhonného jedince, jenž se cítí silen proti celému světu“ (Černý 1965 [1993: 341]). Tahle slova věnuje v eseji *Dantovský medailón* roku 1965 Dantovi. Právě tato slova snad nejlépe vystihují Černého motivaci při psaní posledního dílu Pamětí. Správně proto Jiří Brabec upozorňuje na to, že: „Jeden z klíčů porozumět autostylizaci v Pamětech proto spočívá v autorově díle kritickém“ (Brabec 1994: 34). A dodává: „Mnozí se pochopitelně spokojují s opakováním Černého charakteristik lidí a situací, ale díky tomuto triviálnímu postoji jim zcela uniká ona vůle k mravní integritě člověka v ničivých dějinách, ono intelektuální „drama a dobrodružství“, k němuž zve kritikova tvorba“ (ibid.: 34).

Dalším momentem, který je nutné brát velmi vážně, je doba, ve které Paměti vznikaly. Poslední díl, který knižně vyšel, dopisuje Černý v březnu 1972, jak je zmíněno přímo v knize: „Píšu tyto řádky v březnu 1972 a nevím, je-li štvance na mne skončena“ (Černý 1983, [1992b: 637]). Štvancí má na mysli aféru, kterou zorganizovala Státní bezpečnost v bytech tzv. prominentů opozice, kdy je nechala odposlouchávat; tendenčně a „protisocialisticky“ upravené rozhovory vyšly tiskem. Václav Černý byl definitivně odstraněn (penzionován) z univerzity. Václav Černý, vzhledem k tomu, že jeho práce a osobnost nebyla široké veřejnosti známa, je pro Státní bezpečnost ideální „temnou postavou“, která stojí v pozadí a „tahá za nitky“. Sám Černý je celou aférou, která je postavena na faktických nesmyslech, velmi znechucen a jeho znechucení rezonuje i v Pamětech. Zvláště poslední jejich oddíl, kde vysvětluje svoje angažmá kolem srpna r. 1968, je toho důkazem. Samotná stylizace, právě v této rovině, je vypovídající: „Buď jak buď, štvance na mne v tuto chvíli dovršila trvání nepřetržitého a souvislého půlčtvrtého roku a představuje vůbec nejdelší hon na živého člověka našich moderních dějin. Hanopisy mně věnované – snad je někdo jednou shromáždí v knihu – vydají celý foliant, který bude vůbec nejobjemnější tiskovinou česky psanou těchto let: je to zjištění k uzoufání, groteskní ortel nad dobou úplné suspenze české literatury, přiroušené do úplného zmlknutí krásného slova, připuštěné jen jako nadávka a lež“ (ibid.: 637). Prismatem těchto historických událostí je třeba rozumět Černého Pamětem. Čtenář se neubrání pocitu, který je nasnadě, že se často jedná především o mravní a moralistické postuláty. Eva Kantůrková k tomu říká: „Dočetla jsem Paměti Václava Černého a pomyslela jsem si, tak takhle vypadá účtování. Subjektivitou a odvahou k nemilosrdnosti jsou to

knihy drtivé; mají naléhavou krásu jazyka, v Čechách už téměř nevídanou, jazyka tak silného a bohatého, že možná až autora svádí jít s myšlenkou dál, než by rozum chtěl. Václav Černý promlouvá v Pamětech jako estetik, etik i politik, šíře myšlenkového záběru nevídaná; těm knihám je obtížné být práv v kritice i v souhlasu. Jeden mimořádný lidský život je tu ve vášnivém odevzdání položen na papír – a ty, čtenáři, si se mnou udělej, co můžeš a dokážeš“ (Kantůrková 1995: 126). Václav Černý opět, jako ve své tvorbě literárně-kritické, vidí kolem sebe umírající kulturu, rozklad charakteru a snaží se proti tomu vystoupit. Vykřičet svůj protest, svůj apel. Některé pasáže Pamětí vyvolaly ostré reakce. Eva Kantůrková si například povšimla Černého tendence zaměňovat komunismus za stalinismus. S velkým pochopením na to upozorňuje: „Václav Černý se chápe meče, aby uťal hlavu stalinismu, deklasuje totalitarismus na poúnorovém teroru, čas se ale převál i přes ten únor, těm mrtvým život nikdo nevrátí, jsou v nás však hlouběji, než by to možná dokázali jako živí; taková je spravedlnost dějin: že prolitá krev zavazuje. Jako je další jejich spravedlností, že poznání má dveře otevřené pro každého. Nechce-li Václav Černý někomu odpustit, ať mu neodpustí, chce-li někoho vykřičet, ať ho vykřičí, ať klade na každého ten úžasný nárok, kterému on sám dostál, nárok nepošpinit se jakýmkoliv podílnictvím na hanebnosti; jsou to jeho Paměti, jeho rizika; a ostatně nikdo nepotřebuje k vlastnímu poznání něčí odpuštění, to je zas věc jeho schopnosti a ochoty, jeho vůle chybu napravit. Že ale Václav Černý celé komunistické hnutí ztotožňuje se stalinismem, ztotožňuje s ním jmenovitě i některé z těch, kteří v komunistické straně – a riskantně brzy! – právě antistalinismus formulovali. Poznání není více nebo méně kvalitní, jestli přichází dříve nebo později, a chybami a

omyly škodí člověk i sám sobě; a můj obdiv k autorovi Paměti není s to mi zabránit říct, že ti někteří, které Paměti provždy mravně diskvalifikují, si ve skutečnosti zasluhují i dnešní uznání" (ibid.: 170-171).

Zde musíme udělat jednu odbočku, vrátit se na začátek a položit si otázku: Kdy byla tvorba Václava Černého pro mne osobně, a věřím, že i pro většinu ostatních čtenářů, nejzajímavější? Ano, právě v tu chvíli, kde: „Kritik přestává být pouhým kritikem literatury, a stává se kritikem vůbec. Kritikem kultury, kritikem společnosti a posléze i kritikem všeho zlého, nedokonalého, nepřesného, přibližného, neupřímného, co nalézá kolem sebe, bez ohledu na žánr a obor lidské činnosti, v němž k takovému kritiku zasluhujícímu výkonu došlo. V tom okamžiku se rozplývá chiméra, které říkáme „literatura o sobě“. Texty románů, básní a esejí stávají se jen jedním z typů kritizovatelných artefaktů – nebo, chceme-li, jedním z typů kritizovatelných textů" (Putna 1996: 302). Václav Černý podnikl toto „dobrodružství" a jeho výsledek zanechal v mnoha čtenářích pochybnost. Má jakýkoliv člověk právo na roli nesmířlivého soudce historie? Odpovědět nedokážeme, tušíme jenom motivy, které Černého k tomuto „dobrodružství" dovedly. Přesto tento oddíl nemůžeme uzavřít jinak než pochybností: „Právě situace intenzivního zaangažování se ve věcech tohoto světa, rozuměj v jejich nápravě, právě kritický maximalismus a nesmiřitelnost vůči i té nejmenší nedokonalosti, je ideální výchozí branou ke ztrátě soudnosti, ke ztrátě kritičnosti vůči své vlastní kritice. Člověk, bojující s hovny, jichž vidí všude kol sebe hromady a haldy, od podklesávající literatury až po radioaktivní odpad, je ohrožen – je v nebezpečí, že se těmi hovny zadusí. Že se zalkne vlastním vztekem nad mizérií tohoto světa" (ibid.: 303).

V souvislosti s pohřbem Václava Černého poznamenává Eva Kantůrková: „ Až vlastně na konci života soustředil zbylé síly, vůli a zkušenost a vzepjal se k napsání knihy, kterou už nikdo a nic v Čechách neshodí ze stolu. Můžeme i s mnoha vývody posledního dílu jeho Pamětí nesouhlasit, ale nemůžeme se jimi nezabývat... Avšak jak kněz Václavu Černému popřál klidu věčného, zazdalo se mi, že toto křesťanské přání obestoupilo vášeň člověka zneuctěného, vášeň s níž Václav Černý rukou netřaslavou a písmem téměř kaligrafickým napsal onu svou poslední knihu, pro jejíž obsah nebude mít klidu ani on, ani my, ale ani ona nepřítomná oficiální společnost“ (Kantůrková 1995: 302).

6.4. Václav Černý na pozadí vztahu ke svým blízkým

Jak jsme již zdůraznili: v Pamětech nemá valný smysl, alespoň v kontextu mé práce, hledat lidi, se kterými si Václav Černý takříkajíc vyřídil účty. V souvislosti se strukturalismem jsme zmínili pouze Jana Mukařovského, protože bez této osobní animosity nevyzní přesně odpor ke strukturalismu, který Černý popisuje v Pamětech. Dál jsem zmínil pouze Jakuba Demla (v oddíle o Gidovi, kde se to, dle mého názoru, tématicky hodilo). Čeho si však ukládáme všimnout, jsou lidé z okruhu Václava Černého. Tam se jeho složitá osobnost projeví ilustrativnějším způsobem. Jde nám především o jeho vlastní rodinu a nejbližší okruh známých.

Pozornější čtenář Pamětí si všimne, jak málo místa je zde věnováno rodině. Přitom právě rodina musela být Černému místem (vedle přírody a rodného kraje), kde čerpal síly a rezistenci. Může to být pokus zachránit si soukromí, ale po demonstraci svých citů a nálad, kterou podniká s nebývalou upřímností na stránkách posledního dílu Pamětí, se tomu

nechce věřit. Všimněme si v jaké souvislosti Černý o své rodině mluví. „Sebevraždy se necítím schopen, a proč? Přiznával bych se jí, že jsem slabší než nesnesitelný život, svým nepřátelům bych uznal: Byli jste silnější a já slabší, je, co mne v životě, jaký jste stvořili, přemohlo! A já to neuznám nikdy! Uznat se přemoženým, vámi přemoženým? A kdy jste mne to vlastně, soudruzi, přemohli? Praštili jste se mnou o zem, to je vše, a tančíte nade mnou svůj skalpový tanec! Ale do smrti se nedočkáte svého vítězoslavného skřeku: Nevydržel, nevydržel, uznal svou porážku! A ještě druhé: Opouštěl bych bez pomoci a pokleslé na mysli dvě bytosti, jež se na mne spolehly svou vírou, a beze mne by zatěkaly zoufale životem bez rady. Nebojte se, drahé, nejsem toho schopen, víte dobře. Být slabší než osud a zloba. Zklamat vloženou důvěru, pohanět vaši věrnost. K smíchu“ (Černý 1983 [1992b: 524]). Toto je snad nejdelší vyznání v celých memoárech, ale čtenář se těžko brání pocitům, že druhá část citovaného textu má umocnit pouze tu první. Zmínka o rodině, zdá se, je tu použita spíše instrumentálně. Ostatní zmínky jsou jen letmé a rázu informativního.

Co se týká Černého přátel byl by jejich seznam obsáhlejší, ale já si chci všímat těch nejvřelejších vztahů, z nichž některé skončily nedorozuměním a rozchodem. Týká se to i některých známých osobností. Například profesor historik Josef Polišenský vzpomíná: „Václav Černý byl člověk nesmírně vtipný a bavit se s ním bylo neobyčejně zajímavé. Jenom to mělo jeden háček: nebylo možné vyslovit nějaký opačný názor, to Václav Černý moc nesnášel. Snad ho v tomto směru poznamenalo téma habilitační práce ze Ženevy věnované titanismu. Václav Černý nebyl titán, ale byl to velice nadaný člověk, který udělal kus statečné a dobré práce. Samozřejmě i on měl, jako každý

z nás, své slabůstky a moje sympatie byly spíš na straně jeho manželky. (...) Ale konec všemu udělal jeden nešťastný telefonát, kdy Václav Černý, který byl někde kritizován, se na mne obrátil. Zjevně chtěl, abych se ho ujal, což já bych samozřejmě udělal, jenomže jsem začal do telefonu nešťastnou větou, ale, Václave, prosím tě, proč se dopředu nezeptáš? Tak telefon klapl, a to byl konec našeho něžného přátelství" (Polišenský 2001: 291). Literárně známější jsou jeho rozchody s Františkem Halasem, Františkem Hrubínem či Jaroslavem Seifertem. O prvních dvou se zmíním.

S Františkem Halasem ho pojilo celá léta přátelství a dokonce i spolupráce v odbojovém hnutí ze druhé světové války. Mnohaleté přátelství ukončil Černého poznámka v Kritickém měsíčníku r. 1948, kde obvinil Františka Halase, že se odmítl zastat svého otce: „Mlčeli, mlčí – budou mlčeti! Jediný zvuk, jež jsou ještě schopni vydat, je oslavný zpěv jejich nenasycených a vskutku velkolepě trávících žaludků. Hrůza je prostě v tom, že v naší kultuře Františkové Halasové, staří komunisté ze Střílek, nemají vůbec synů" (Černý 1948 [1995: 214]). Františka Halase Černého poznámka „rozpálila do běla" a v Černém zřejmě vzkypěl vztek nad Halasovým funkcionářením, jak poznamenává Josef Hiršal (1991). Ke své „povahové nestálosti" se Černý vrací ve svých Pamětech, když popisuje tento rozchod: „Byl jsem bezpochyby příliš krutý. Však se tou krutostí také nechlubím, není proč na ní být pyšný. U mne plynula z mého dlouho trvajícího přesvědčení o povaze přátelství a jeho úloze v životě: aniž jsem to o sobě zcela věděl, můj poměr k přátelům a k přátelství zůstával donekonečna klukovský a rváčský, byl to stav mysli a citů z dětských bojišť, anebo řekněme onačeji a důstojněji, zůstával bojovný a válečný, vybíral jsem si přátele jen mezi spolubojovníky,

takříkajíc pouze na bojišti; a jak jsem snadno, prudce a věrně, upřímně přilnul, stejně prudce jsem i odelnul, stačilo první znamení neupřímnosti, nevěry, neodvahy a zisťnosti, a tu jsem pak vůbec nikdy „nedomlouval“, odcházel jsem náhle a rozhodně, házel jsem přes palubu svoje city i kamaráda. Vynášelo mi to pověst člověka nestálého, ale já nejsem. Pyšného, ale nejsem. Zrádného, to jsem ze všeho nejmní. Jen unesu, vždy jsem unesl fantastické, až nelidské kvantum samoty“ (Černý 1983 [1992b: 88]). Černý lituje ztráty přítele a zmiňuje ty, kteří mu zůstali: „Ztráty přítele lituji, a někdy trvale a velmi bolestně, a zvláště jsem-li s ní ošizen o hodnoty halasovské. Mělo mne to v životě potkat ještě jednou, a znovu to mnou pěkně otřásl. (...) Nadevše dál se osvědčovalo moje přátelství s Josefem Palivcem. S Janem Patočkou. S Františkem Kovárnou, přítelem a bojovým spojencem nezapomenutelným.“ (ibid.: 88).

Druhý zánik přátelství, který zřejmě Černým otřásl, jak se zmiňuje, byl s Františkem Hrubínem. Pojil je zájem o francouzskou literaturu, překladatelskou činnost a společný okruh známých. Vyměnili si mezi sebou řadu dopisů, které upoutají svým humorem a nadsázkami (pábitelstvím), což jinak nebyla právě „parketa“ Václava Černého. V roce 1947 se v dopisu František Hrubín vyznává: „A Tvůj První náčrt je tak dokonalý a konečný, že se ještě chvěju odkládaje dočtený KM (Kulturní magazín). Cítím, že dnes nemůžeš mít přátel, pomenu-li literární (a i ti řídnu), jsi vysoko nad postavičkami, které trousí své výklady po novinách a revuích. A také chápu a odpovídám si na otázku, proč nemáš jen svůj Zápisník. Nechci snižovat Šaldovo dílo, ale je tu rozdíl – Tvá přesnost, která nechce vrhat, či /zdrtit/, - ale která staví. Věřím, že se usměješ mým řádkům, které diktoval obdiv, ale prosím Tě, abys je přijal

v jejich upřímnosti, která nemohla být menší. (...) Ale zde jde o oddanost k Tvé osobnosti – jako člověka Tě mám jen rád. Snad je to někdy víc“ (Hamanová 2004: 28). Václav Černý v Pamětech vzpomíná: „Naše vroucí přátelství trvalo léta a potrvalo přesně do chvíle, kdy se na spisovatelském sněmovaní František jednoho dne zastal tvůrčí svobody a druhého dne couvl a ztratil tvář...” (Černý 1983 [1992b: 467]). Později se mezi oba muže vkradl pocit nedůvěry, kterou viditelně víc trpěl citlivější Hrubín, jak se můžeme dozvědět z jeho dopisů: „Jsem dalek věřit všemu, co člověk slyší z rozhlasu, ale že o mně Venca pronáší už 15 let a zvláště posledních 9 let soudy opravu otřesné, to je fakt, donášelo se mi to různými kanály (kanál je krásné slovo pro technické zařízení, kterým teče kal). Ale chápu V. Č. a odpouštím mu. Co ho znám důvěrně, vím, že touží a ze všech sil (neštítě se prostředků) se snaží, aby vůbec byli vygumování lidé, kterým ve chvíli, kdy se zapomněl střežit nebo byl dohnán určitou situací, vyjevil nečekaně svou slabost a pocity, jež podle něho se nesrovnávají s charakterem, který staví na odiv. Naštěstí pro něho má řadu slabostí, ale neváží si jich, ačkoli ho činí občas lidským. Myslím, že jsme byli tři lidé, kteří ho dokonale po této stránce poznali – Fr. Halas, Jiří Trnka a já. A protože soudí podle sebe, má panický strach, že se to někdy zneužije. Proto u něho špatně dopadl Halas, s Trnkou od jistého dne /se/ přestal zdravit a mluvit s ním a já naštěstí jsem živ, tak hledá příležitost, jak mě zlikvidovat“ (Hamanová 2004: 50). Musím zde poznamenat, že v Černého memoárech se o žádné (třeba jen kulturní) likvidaci Hrubína nepíše. František Hrubín se kolem roku 1956 názorově nerozešel jen s Černým, ale i např. s J. Palivcem, L. Dvořákem či E. Fryntou. Svým způsobem se vrátil do lůna oficiální socialistické kultury. V r. 1960, poté co se vrátil z mnohaletého žaláře, píše mu jeho

bývalý přítel Josef Palivec dopis, ve kterém ho žádá o setkání. František Hrubín reaguje až za sedm let (!) a v odpovědi jsou cítit výčitky svědomí, kterými Hrubín trpěl: „Milý Josefe, zrovna v ty dny, kdy jsem dostal tvůj dopis, na který jsem Ti neodpověděl, rozšiřoval o mně po Praze náš kdysi společný přítel, aby si na mě lidi dali pozor, že jsem konfident. Je to pomluva horší, než kdyby o mně říkal, že jsem umučil maminku nebo tatínka. Domníval jsem se, že ani Ty nezůstaneš ušetřen oné skvělé zprávy o mně. (...) Lituji let, které jsem promarnil bez Tebe. Jemu jsem už dávno dopustil. Je to člověk, kterému k velikosti chybí jen maličký drobek pokory“ (ibid.: 50). Josef Palivec mu laskavě odpovídá, ale o „společném příteli“, kterým byl jistě Václav Černý, píše: „O tom výroku našeho společného přítele nevím zhola nic, a raději bych tedy o něm pomlčel. Náš společný přítel je odstrčen a pracuje na sedátku narychlo přistaveném. Jeho chybou je, že je o tři hlavy vyšší, a tudíž při svém odstrčení příliš nápadný. Jistě souhlasíš se mnou, řeknu-li, že vyzařuje-li z něj něco, není to světlo vypůjčené, jak je známe u soudruhů mnohem výše postavených, nýbrž jeho vlastní“ (ibid.: 50). Josef Palivec byl věrným přítelem Václava Černého až do své smrti. Černý to v Pamětech naznačuje: „... všechny ty kontakty, i když často srdečné, dohromady spolu málo souvisely, nevytvářely nic souvislého a jednotného, žádné celistvé životní a kulturní pásmo, jeden styk byl literární, druhým se mnou souvisela univerzitní mládež, třetím se mi pamatovala válka. A nadto jsem nikoho z těch nesourodých prostředí nečinil intimním důvěrníkem, nezasvěcoval jsem ho do nejosobnějšího soukromí, nestěžoval jsem si. Krom Palivce ovšem, ten věděl“ (Černý 1983 [1992b: 237]). Ale i přes toto přátelství přelétly stíny nedorozumění.

Z výše uvedeného snad vyplývá, že Václav Černý byl osobností nejednoduchou a jistá povahová vyhraněnost (sršatost) se neprojevovala jenom v textech, které psal, ale doslova v celém jeho životě. Na závěr tohoto oddílu si dovolím malé osobní shrnutí: Černého Paměti je možné brát jako literární dílo a jakýsi typ mravního odkazu, který nám po sobě autor přenechal. Listujeme-li v jeho soukromé korespondenci či čteme dobové články např. v Kritickém měsíčníku, vidíme, že Černý procházel rovněž názorovým vývojem ve vztahu k levici a oficiální socialistické kultuře. Příkrý tón Pamětí, kde mnoho věcí (i situací) podrobuje drtivé kritice, je typické pro jeho pozdní texty sedmdesátých let. Podle mého názoru je pro českou společnost dobré (ba hygienické), že tu takový typ vzpomínání existuje.

7. POJEM KULTURY

Přes inspirující vzory, základní myšlenková témata, literární styl, životní osudy a autobiografickou tvorbu se dostáváme ke svorníku, který snad zapojí Václava Černého do řetězu vykladačů české (ale i evropské) kultury. Černý se ve své tvorbě snažil definovat pojem kultury mnohokrát. Budeme se soustředit na dva směry, které jsou pro něj příznačné. První je jeho osobní pojetí kultury, jak ji nahlížel, a z jakých inspirativních zdrojů byl tento náhled živen. K tomuto pojetí „kultury“ bylo v naší práci již dost napsáno, půjde proto o velmi krátké shrnutí. Pracovně toto pojetí kultury nazýváme „osobnostním“. Druhý směr je pokusem vědecky zařadit českou kulturu do vyšších souvislostí v historickém kontextu. Tomuto tématu věnoval Václav Černý úvahu O povaze naší kultury a

její obrysy jsou čitelné i v posledním díle Pamětí. Tomuto pojetí kultury budeme říkat „historické“.

7.1. Osobnostní pojetí kultury

Z výše napsaného, kdy nesčetněkrát sám Černý definuje svoje myšlenky, postoje, názory na pozadí kultury, je jasné, že Černého poměr ke kultuře je celkem ojedinělý. Patří mezi ty myslitele, kteří podřizují kultuře nejen všechny umělecké artefakty, ale i způsoby lidského chování, lidské myšlení, filozoficko – politické ideje a náboženské systémy. V tomto smyslu se tedy může hovořit o tom, že kultura je pro něj fenomén, kterému je všechno podřízeno. Respektive: vše z kultury roste a vyplývá. V tomto nepřímo rezonuje s filozofií Bergsonovou a jeho dynamickému pojetí kultury.

Například v Pamětech píše: „Jsem čím dál víc přesvědčen, že v životě vůbec, i na jeho vrcholu, v kultuře, je osobní prvkem tím nejdůležitějším; čím dál tím víc je v mém citu i myšlenkách slovo kultura spojena se slovy charakter a statečnost“ (Černý 1977 [1992a: 397]). Již v roce 1942 mladý Václav Černý pod vlivem všech svých inspirativních vzorů a idejí definuje kulturu následujícím způsobem: „Umění, kultura myslí život činně, nikoliv verbálně, reprezentativně. Umění, kultura myslí život dokonce v duchu tak apriorně bojovném, že nedbajíce jeho daných okolností, přemáhajíce je, ztvárňují jej násilně svým lepším vědomím. Hodnota není totiž nikdy a nikde přirozenou a inertní vlastností věcí, již nutno jen objevit; je vždy něčím vydobytým, co neexistovalo před bojem. Pravda je do nejhlubší své hloubi a samou svou podstatou pojem polemický. Zrovna tak, jako v samotném gruntě heroismu leží, jako rys zcela základní, naprosto nutný charakter opozice. A kultura není ovšem každým bojem, není bojem mezi kterýmikoliv dvěma

silami: kultura je boj mezi pravdou a lží. Je-li v její podstatě princip polemický a heroický, jako že ano, není vůbec možno kulturu pojímat jinak: neboť pak mizejí důvody proč kultura má spíše být než nebýt“ (Černý 1942 [1992d: 17]).

7.2. Historické pojetí kultury

Nejprve zřejmě bude třeba definovat, co rozumíme pojmem „historické pojetí kultury“. Jednoduše řečeno - je to hledání návazností a inspirativních idejí, které dotvářely během historie (nejen) českou kulturu. Myšlenky či ideje, které v evropské historii zanechaly svůj otisk. Kultura tu není chápána pouze jako soubor uměleckých artefaktů (v užším významu), ale spíše jako kontinuum inspirativních idejí a myšlenek, které formovalo naše myšlení. Musíme hned předeslat, že v tomto oddíle , na podnětném textu Václava Černého, budeme mimo jiné prezentovat i několik současných pohledů ovlivněných postmoderními a poststrukturalistickými momenty. Uvnitř tohoto dialogu s Černého textem budeme úmyslně vyostřovat rozdíly a rozpornosti, které reflektují radikálně odlišný přístup k historii, idejím i samotnému pohledu na člověka. Doufáme, že nám to umožní příkladně poukázat na kontext slovníku i doby, ve kterém tvořil Václav Černý.

7.2.1. Kořeny tohoto pojetí

Na začátku tohoto oddílu se musíme vrátit do mládí Václava Černého, abychom našli důvody, které ho později dovedly k zájmu o tuto problematiku. Je třeba říct, že toto pojetí je v podstatě pojetím „tradičním“. V české kultuře má poměrně dlouhou tradici, táhnoucí se již od Palackého generace obrozenců. Pro mladého Václava Černého má však v tomto ohledu klíčový význam postava Tomáše Garrigua Masaryka. A

to ve dvojím smyslu. První je rodinné prostředí. Václav Černý vzpomíná: „Ale nejbyťostněji se mne dotýkala proslulá trojice knih, které Masaryk vydal v letech 1895 – 1896 věnoval naší vlastní národní historii a významu kulturní a mravní inspirace, jež jí prý nepřetržitě a identicky od husitství oživuje. Sál jsem z nich vzduch svého dětství, chlapectví, rodného a rodinného prostředí, ty knihy, v prvních svých vydáních, stávaly od mé nepaměti, dřív než jsem přišel na svět, v otcově knihovně. Ano, smysl českých dějin je náboženský, je božský, vždy Čechové chtěli na zemi uskutečňovat jen království Boží spravedlnosti, odtud jejich sláva a výbornost mezi národy, i před tváří Boží, „živ bud', národe v Bohu vyvolený..." A proto nikdy nezemřeme. Ano, a tento „smysl českých dějin“, historicky stálý, je i historicky souvislý, křesťansky lidovou inspiraci husitství a církve Chelčického vědomě obnovili a na ni navázali naši obrozenci generací Dobrovského počínajíc, a žije dál, stále táž, v svobodomyšlném demokratickém humanismu Havlíčkovu a posléze nás odbojem proti monarchisticko – feudálnímu a teokratickému autokratismu včera i národně osvobodila a státně ustavila v demokracii“ (Černý 1982 [1992a: 142]). Takhle Černý vzpomíná na svoje mladí. Jeho otec, venkovský řídící učitel, „patřil k lidem pokrokově uvědomělým, k lidem masarykovského ladění. Jeho první setkání s profesorem Masarykem spadají do doby studií, další do let před Václavovým narozením. Jako jednatel Učitelské jednoty Komenský v Náchodě spoluorganizoval univerzitní extenze, přednášky univerzitních profesorů, např. i prof. Františka Drtiny. Masaryk přednášel po tři nedělní odpoledne v červnu 1901 v těch místech, v tehdejší Beránku, o tři roky později v roce 1904 pak v aule zdejšího gymnázia. Tehdy také Masaryk při vycházce na Dobrošov a do Pekla navštívil pana řídícího ve škole v Jizbici.

Tam se na jaře 1905 Václav Černý narodil. Intelektuální rodinné prostředí nemohlo malého Václava neovlivnit“ (Fetters 1996: 21). Na lyceum do Dijonu odjížděl jako „přesvědčený vlastenec“. Později, během studií na univerzitě v Praze, probíhá slavný „Spor o smysl českých dějin“. Na jedné straně stojí prezident filozof (a sociolog) Masaryk, na straně druhé především profesor historik Josef Pekař. Václav Černý se k ní hlásí: „Diskuse potrvála až na práh let třicátých, ovládána obří vědeckou autoritou Josefa Pekaře. Neměla teď, až do svých minimálních jednotlivých polemických epizod a projevů, posluchače vášnivěji zaujatého a studiosa pilnějšího nade mne... **Vědecky** vzato, měl Pekař pravdu“ (Černý 1982 [1992a]). Černý už chápe, že Masarykova dějinná koncepce je, ve světle vědy, nepřesná, založená na chybných předpokladech: „Masarykova filozofie národních dějin a tedy i definice duchovní podstaty češství pozůstávala v členitém souboru souvislých závěrů: Husem a husitstvím počínajíc, přes české bratry a Komenského, až po naše národní obrození ke konci osmnáctého století (Dobrovský) a v prvních dekádách devatenáctého po Palackého a Havlíčka, existovalo v dějinách české kultury i veřejného národního snažení jedno a v podstatě stále totéž a totožné pásmo mravního úsilí, myšlenkové práce a politických snah, jedna a táž *tradice*, která představuje „*smysl české historie*“ (Česká otázka, předmluva) a dodává českému národu nezaměnitelnou povahu, páteř a charakter; tato dějinně sjednocující inspirace je původu a rázu náboženského, přesněji nábožensko – reformačního, a záleží v touze vybudovat království boží na zemi“ (ibid.: 143). Pekař naproti tomu říká, že: „Takzvaný „demokratismus“ táborský a bratrský, projev gotiky, nábožensky inspirovaný, byl něco zcela jiného než novodobý laický, osvícenský demokratismus filozofický,

namnoze materialisticky a empiricky zdůvodňovaný, nebylo mezi nimi genetické souvislosti; a nadto tento svého domnělého prarodiče ani neznal, nehlásil se k němu, natož aby z něho vědomě vyvozoval a navazoval na něj" (ibid.: 143). Masarykova dějinná koncepce u Černého neobstála, k tomuto tématu se systematicky vrací až ve starších letech.

7.2.2. O povaze naší kultury

V sedmdesátých letech se Václav Černý vrací k tématu kultury v historickém kontextu. Nejkonkrétněji tak činí v úvaze O povaze naší kultury, které se budu věnovat ve své práci především, ale odkazy lze najít i v Pamětech. Je třeba říct, že Václav Černý tu explicitně navazuje na protagonisty Sporu o smysl českých dějin (T. G. Masaryka), který ho tolik iritoval v mládí. Opět se musím vrátit k době, kdy kniha vznikla, do let normalizace. Je nesnadné odhalit motivaci, se kterou Václav Černý do podobné aktivity šel. Snad to skutečně muselo být obavou o kulturní dědictví, lidstvo a základní mravní hodnoty. Je to výkřik, ne nepodobný jeho Pamětem - především rozsahem a tématem své práce. Václav Černý vzal na sebe úkol, kterému zřejmě nelze plně dostát. Jeho ambicí bylo vytýčit dějinné mezníky celé evropské (západní, okcidentální) kultury. „Splnit tento úkol na ploše několika málo tiskových archů přesahuje, myslím, síly i toho nejznamenitějšího myslitele" (Preisner 1981 [1996: 48]). Dalším důvodem mohou být Kacířské eseje o filozofii dějin, které zhruba ve stejném období vydává Černého přítel filozof Jan Patočka. Mezi oběma muži existovalo letité přátelství, ale i jistá odborná rivalita, kterou, zdá se, pociťoval intenzivněji Václav Černý. Je pravdou, že Jan Patočka měl vždy dost žáků, kteří se k němu hlásili a pokračovali (či rozvíjeli motivy a impulsy) v jeho

fenomenologické filozofii, která čerpala podněty z německého myšlenkového prostředí. Patočka byl studentem Edmunda Husserla a Martina Heideggera. U Černého nelze v tomto smyslu hovořit o přímých následovcích. Byl osamělým solitérem, romantickým titánem, personalistou, individualitou, jak jsme ukázali výše, čerpajíc inspirační zdroje především z Francie.

Přesto čtenáři některé pasáže textu zazní dnes překvapivě nadčasově. Černého esej O povaze naší kultury je v tomto nadčasovém smyslu podobná právě Kacířským esejům Jana Patočky. Při našich glosách jde však spíše o dialog s Černého textem (ale i s texty jeho kritiků), který bude probíhat na úrovni celkových úhlů pohledu na toto tématiku v dnešních humanitních vědách. Na skutečnou historickou kritiku nemám ani schopnosti ani prostor. Souvisí to se širokým tématickým záběrem, který Černý zvolil, a které by kritiku v podstatě neumožnilo ani těm, kdo by na to měly dostatečné historické, filozofické i kulturně dějinné znalosti a schopnosti.

7.2.3. Definice kultury

Na začátku své úvahy se Černý snaží definovat kulturu v její mohutnosti, a to hned na třikrát: „Kultura je koneckonců kolektivní řehole, pravidlo; je to řád, jejž si lidské společenství osvojilo zkušeností a přemýšlením, jejž sdílí a dál rozvíjí, jimž spravuje svoje životy jednotlivé i svůj společný, aby byly jednotlivým i společným úspěchem; úspěch záleží v tom, že se život cítí stále plnější a bohatší, a takovým se cítí, roste-li jeho moc tvůrčí, a tedy i míra jeho nezávislosti k tvorbě potřebné“ (Černý 1975 [1996: 12]). Všimněme si těchto definic, protože jsou sice poplatné tématu, který chce Černý sledovat, ale jinak se jeho osobním vyznáním a hodnotám (alespoň první dvě)

tolik nepodobají. Ještě lépe to můžeme vytušit z druhé definice: „Anebo jinak: Kultura je společný způsob života, tedy cítění, myšlení, chtění a konání, jehož důsledkem je společný „životní styl“, nebyl by možný bez společného, často jen polovědomého uznávání a vyznávání týchž životních náležitostí, zásad a hodnot, které představují ucelený soubor zakládajících principů kultury, o než lidé opírají i svoje vnitřní životy jednotlivé i svoje vzájemné vztahy i svoje společenské instituce“ (ibid.: 12). Nejlépe z těchto definic, z pozice Václava Černého, vychází ta třetí: „A ještě jednou, potřetí a teď nejstručněji, ačkoliv totožně: Kultura je celek všech forem lásky a umění, myšlení a jednání, které dovolují člověku být stále svobodnějším a tvořivějším, být stále více člověkem. Poměr jednotlivce a společnosti v kultuře je ten, že vývoj, změna a pokrok se v kultuře děje vždy jen z popudu jednotlivce a jeho tvůrčím dílem, ale na obrátku si jednatel sám sebe jako kulturního tvora uvědomuje vždy jen uvnitř společenského celku, který jej kulturně, tj. ke kulturní tvorbě umožňuje; jednatel je obýván veškerou dosavadní lidskostí své kultury. Základní principy kultury se odevzdávají společenským tlakem – jedním je výchova – z pokolení do pokolení, a pokud tomu tak je a může být, a pokud v ně lidé věří, kultura trvá; neuskutečňují-li se obě tyto podmínky (společenská transmise a víra), kultura zaniká“ (ibid.: 12). Je jasné, že v tomto ohledu máme co dočinění s antropologickým pojetím kultury v tom nejširším slova smyslu, což je cenné a u Václava Černého poněkud (pro mne) překvapující. Proti těmto definicím se dá sotva co namítnout. Ale o jakou kulturu v Černého úvaze jde? Z textu vyplyne, že jde o kulturu západoevropskou, založenou na společných principech a základech. Je jasné, že uvnitř této „společné“

kultury se nalézají i kultura česká, jak se snažil úspěšně Václav Černý dokazovat ve své kritické a literárněhistorické práci.

7.2.4. Antické Řecko

Kořeny společné kulturní jednoty vidí v antickém Řecku. Zde velmi jasně navazuje na texty F. X. Šaldy, a to především na úvahu *Genius řecký a génius židovský* (r. 1932). Sám Černý o Šaldových složkách evropanství psal v roce 1947. Ve své úvaze říká: „Homo sapiens, jenž je zároveň i Homo faber, se v antickém Řecku choval, to jest vnímal, cítil, myslel a jednal, zcela zřejmě tak, jako by se jeho život nejplněji realizoval jednotlivcem, a již na této zemi. Můžeme bezpečně pokládat tento pozemšťanský individualismus, přesněji toto vědomí lidské individuality odlišné a cenné svým odlišením a odlišností, za prázáklad a „primum datum“ helénské vzdělanosti. (...) Aby byl plným člověkem, řecký člověk žil, tj. vnímal, cítil, myslel, poznával, jednal rozumně, rozumem a s rozumem. Řekové jsou v naší kultuře tvůrci *Rozumu*, vytvořili její racionalitu, a ne náhodou je hlavním řeckým mýtem a vůbec pramýtem naší kultury mýtus o Prométheovi, jenž bohům pro člověka ukradl oheň čili světlo rozumového poznání“ (ibid.: 12). V těchto úvahách se člověk neubrání intuitivnímu dojmu, že Černý trochu absolutizuje poměr rozumu k jiným složkám osobnosti právě v antickém Řecku. Což není jedním ze základních kulturních počinů té doby řecká tragédie, kdy rozum nic nezmuže a osud (Bohové) si s postavou hraje vlastní hru? „Rozum je člověku přirozeně dán, člověk, který žije rozumně, žije i *přirozeně*, v souladu se zákonitostí přírody. (...) Nikdy a nikde nebyl lidský rozum kladen výše než v řecké kultuře, a projevovalo se to výrazným způsobem i v řeckém náboženství: je to náboženství bez mystiky; není to náboženství božsky

„zjevené“, nemá zjevení, a tedy ani „svaté knihy“. (...) Náboženství v Řecku fungovalo tedy a konstruovalo se v rovině veskrze lidské, bylo příkladem pozemšťanského „náboženského humanismu“ a vyvíjelo se od magického kultismu tajemných přírodních sil k humanizaci těchto sil, a tedy i k snahám o osobní jednotlivý poměr k bohům – heroům. (...) Druhý nejdůležitější mýtus o chytráku Odysseovi, svým rozumem doslova šířaném, totiž svou zvědavostí a dobrodružnou povahou poznávat neznámý svět, kterého však jeho povaha zaskočí a vláčí po zámezích, odkud se zachrání jen lstmi a úskoky svého rozumu, znalého zachovávat si stůj co stůj spásnou »pravou víru« (ibid.: 13). Zde se nechá ještě lépe vyjádřit to, co jsme měli na mysli. Jde nám o určitou bagatelizaci náboženských prožitků, které nesou svůj otisk například v Sofoklových tragediích. I na Homérovu postavu itháckého krále Odyssea lze nahlížet jako na tragického poutníka, toužícího po návratu do rodné země a utkávajícího se s překážkami, na které jeho rozum nestačí. Jsou totiž osudové. Chápání Odyssea jako „chytráka“ je trochu ploché. Ještě lépe tuto „druhou tvář“ antiky vystihuje mýtus o Oidipovi. Jak na postavě krále Oidipa, člověka prokletého z podstaty a nevratně, ztělesnění utrpení, chápat Černého jednoznačné postuláty? Vedle mýtu o „Prométheovském rozumu“ stojí mýtus o „utrpení krále Oidipa“. Abychom si rozuměli: nepopíráme, co tvrdí Václav Černý, pouze to doplňujeme o některé nám blízké aspekty. Václav Černý se vrací k antickému odkazu i v posledním díle svých Pamětí v podobném duchu: „Helenský génius ji zakotvil v nejvyšším cenění přírody či přirozenosti, vrozenosti; člověk jim byl člověkem tím, co mu je vrozené. V podstatě to byl rozum, a řecká kultura se zaměřila na rozvoj a pěstění trojí nadosobní hodnoty, pravdy, krásy a dobra, a to

vždy rozumových. Řekové byli natolik srostlí se skutečností přirozenosti, že výjimečně připouštěli za zdroj pravdivého poznání, dobra a krásy i pramen mimorozumové exaltace, nadšení a vytržení, ale vždy v mezích vrozené lidskosti“ (Černý 1983 [1992b: 549]).

7.2.5. Řím

Význam Říma, který v úvaze následuje, nazírá Černý především jako občansko-politický. Opět je tu nepřiznané navazování na Šaldu (např. o „noze legionářově“ či ve výroku „jsem občan římský“): „Kamkoliv vkročí noha legionářova, tam se koří nějaký barbarský král, kácejí se jeho bohové a lidé se podrobují světodějnému významu prostého, ale lidskost nově zakládajícího *civis romanus sum*, jsem občan římský. Neboť zároveň s vládou a mocí svého impéria Římané přinášejí právě novou myšlenku *civility*, občanství, *práva*, právního občanství“ (Černý 1975 [1996: 16]). Toto je rovina, na které Černý vidí přínos jinak střízlivého a praktického Říma. „Bytostným sebeurčením latinského génia bylo svět *spravovat*, jako bylo bytostným sebeurčováním helénského světa *poznávat*. Pojem nezadatelných, neporušitelných *práv občana* vůči každému ve světě i vůči vlastní obci, pojem *státu* jakožto výrazu a plodu této „právnosti“, to jest rovnosti před zákonem čili *spravedlnosti*, to je v evropské kultuře nesmírný vklad střízlivé římské *civility*, nadané řeckým rozumem, ale přehodnocující logos Helénů na míru univerzálního práva“ (ibid.: 16). Pro mě trochu neočekávaně tu přichází zkratka římská kultura. Černého pasáž o vlivu Říma je také krátká, v porovnání např. s antickou. Rio Preisner v kulturní souvislosti říká: „Nicméně postrádám aspoň zmínku o Vergilioví, který právě okcidentální

kultuře vtisk znaky výsostně západní. Teprve Vergilius přemohl orientální příměsky v řecké kultuře a svým eposem vytvořil přímo krystalický model čiré okcidentalit. Vergiliovi se zásadně přičí dionýsovství, jež vládne Homérovi i řecké tragédii, jeho Aeneas se liší od řeckých hérů neslýchanou pokorou – jaký paradox u zakladatele imperiálního Říma césarů! – a nevyvratitelně střízlivou zbožností. Vergiliův Aeneas, to je ztělesnění italského rolníka, muže orby a rolí. Celému středověku (který v některých oblastech Evropy zasahoval až do 19. století) byl bližší a srozumitelnější než zářní héroové Homérovi“ (Preisner 1981 [1996: 64]). Ve svých Pamětech Černý v podstatě stvrzuje to, co naznačil ve své úvaze: „Řím, pozitivní a prakticistický rozšířil naší vzdělanost o pojem občanství rovného a stejně pro všechny svobodné jednotlivce v společnosti nesmírně výbojem rozrostlé, o sebevědomou skutečnost jediného a téhož práva před týmž zákonem a vštípil člověku vědomí civility a pocity státnosti“ (Černý 1983 [1992b: 550]).

7.2.6. Křesťanství

Další historickou součástí naší kulturní výbavy je křesťanství. Černý k tomu poznamenává: „Třetí její složkou je křesťanství, vzniklé v rámci židovského náboženského sektářství. (...) Převratným aktem absolutně a nepředvídatelně tvůrčím je však na křesťanském stupni založení *nové mravnosti*: je dílem odpadlíka či obnovitele starého židovského monoteismu, který židovského Jehovu sice nadále uznává jako svého boha, ale zároveň ho odnárodňuje a posvátnou kvalitu „vyvolenosti“, dosud žárlivě vyhrazenou jediným Hebrejcům, propůjčuje veškerému a jakémukoliv člověčenství, čímž lidskost vůbec, lidskou obecnost, lidskost Nežida vedle Židovy, lidskost otroka

vedle občanovy radikálně, ba absolutně zdůvodňuje“ (Černý 1975 [1996: 17]). Černého poměr ke křesťanství byl prost jakékoliv ortodoxie. Jeho poměr k Bohu (bohu) zůstal vyrůstal spíše z titánských (či personalistických) inspirací. Méně prostoru věnuje skutečnému základu, ze kterého křesťanství vzniklo, a to je židovské náboženství, potažmo židovský myšlenkový svět. Zde se liší od F. X. Šaldy, který si všímá, že jestliže Řekové vymysleli plasticitu, prostor a rozum, Židé zase naopak vymysleli čas, dějiny a národ. „Římský génius vymyslel stát jako podnik civilizační, a řekl bych, obchodní, jako záruku hmotného blahobytu a míru. Je to usoustavněný elekticismus a důsledná neutralizace všech tendencí, jež by mohli vést ke krystalizaci charakterně národní, a tím se státi nepříjemnými. Do svého Pantheonu pojal Řím bohy všech národů, aby se vzájemně rušili. Židovský génius vytvořil národ v pravém slova smyslu, rozuměj jako vyšší kolektivní jednotu spojenou určitým božským posláním. Národ je tu poprvé nástroj boží myšlenky: sleduje určitý záměr prozřetelnosti“ (Šalda 1932 [1991: 226]). Snahy oddělit židovství od křesťanství si všímá i Rio Preisner: „Černý se tu pokouší o to, oč se před ním už dávno pokus Hegel: o záchranu křesťanství radikálním vyloučením židovství čili jeho zduchovněním, zetičněním, zabsolutněním“ (Preisner 1981 [1996: 68]). Černý dále říká, že: „Křesťanstvím vchází do naší kultury *paradox*. Tak antický člověk byl tvor pozemský a světský; nový je na zemi i na světě se vším pozemským sice ponechán, ale zároveň i ze světa vyvrácen (neboť je povolán k věčnosti). (...) Každý jednotlivý člověk, i ten nejmenší, je synem božím, pro každého *zvlášť* zemřel na kříži Syn. Lidský jednatel se v křesťanství stává duchovním a mravním *sebeúčelem*, hodnotou na věky, pokaždé *zvlášť* je pro sebe středem vesmíru“ (Černý 1975 [1996: 18]). Tento moment

Černému pochopitelně konvenoval nejvíce a pravidelně se k tomuto tématu ve své práci vracel. Lidský jedinec jako absolutní hodnota. V Pamětech jenom podtrhuje tuto inspiraci: „Křesťanství bylo především převratem a paradoxem, ne-li skandálem mravním, neboť v rámci náboženského monoteismu podstatně zděděného z Izraele, víra v jediného Boha – Stvořitele a Zákonodárce, přináší povinnost a příkaz lásky k bližnímu proti rozumu i přírodě – milujte i nepřátele své – pro věčnou sebespásu v Bohu a z příkazu lidsky vtěleného Božího syna, účastného obojí povahy, boží i člověčí, a jenž na sebe vzal dočasnou, mučednickou a potupnou lidskou přirozenost, aby dobrovolnou smrtí na kříži zvítězil za Člověka nad přírodou, světem i časem, a lidem dal příklad nejvyšší mravní spásy“ (Černý 1983 [1992b: 550]).

7.2.7. Renesance, baroko a reformace

Přes křesťanský středověk se Černý dostává ve své úvaze k období renesance: „Vkladem renesance je *idea liberální*: říkám tak myšlence lidské svobody jakožto nezbytné podmínky, aby člověk mohl tvořivě sám sebe osobně i sociálně zcela uskutečnit, aby se mohl plně zosobnit. Idea lidské *svobody* a *idea osobnosti* jsou v tom smyslu v naší kultuře jedinou a touž ideou, jsou to jen dva aspekty téže skutečnosti“ (Černý 1975 [1996: 19]). Pro Černého jsou pochopitelně důležité i kulturní osobnosti renesance, které navazují na antické dědictví, ale přece jenom ve své úvaze akcentuje spíše ideje filozoficko-politické. Tady je třeba se pozastavit. Zdá se, že právě na období renesance se Václav Černý příkladně dopouští toho, co ve sporu o smysl českých dějin, vytýkal T. G. Masarykovi. Ve snaze dát dějinám evropské civilizaci jednotící ideje hodnotí renesanci příliš jednoznačně. Renesanci ovšem můžeme

hodnotit také jako „záležitost elit, její sociální adresát ve srovnání s celospolečenským účinkem reformace je velice omezený. Zato „subjektem“ – řečeno hrubým zastaralým slovníkem – dvoustleté renesance v Itálii byly především vzděláním osvícené vrstvy duchovní a světské aristokracie, finančníků a obchodníků; navíc v předalpské renesanci působil i silný národně uvědomovací motiv – to dosvědčuje nejen příklon k italštině (Petrarca), ale i renesanční architektura“ (Ševčík, 2002: 168).

„Od renesance tedy dějiny naší vzdělanosti záležejí v složitém a bouřlivém procesu rozvoje, specifikace a růstu lidské svobody, jsou historií všestranného a dosud nedovršeného *osvobození* člověka, a naprosto každé duchovní i sociální hnutí naší společnosti od té chvíle po dnes lze nazřít z jednoho jednotícího zřetele: každé ruší nebo hodlá rušit nějakou dosavadní autoritu a moc nad člověkem, každé je *osvobodivé*, všechna jsou reformami a aspekty obecného hnutí liberalizačního či liberálního“ (Černý 1975 [1996: 19]). Renesance, podle Černého, jako by určila dějinám naší vzdělanosti a kultury směr. V Pamětech hodnotí renesanci podobně: „Renesance objevila, ostatně po smyslu křesťanství, absolutní hodnotu lidského jednotlivce, člověka svéprávného a autonomního, svobodné vladařské osobnosti, jež plně rozvitou harmonii veškerých svých darů, talentů a možností, fyzicko – mocenských i duševních, pokládá za samotný smysl životního dění“ (Černý 1983 [1992b: 55]). Zde, zcela v duchu dialogičnosti, kterou jsme se vytkli jako metodologické východisko k zacházení s textem, můžeme upozornit na rozpory, jež nám vyvstaly v průběhu času. „Francouzští strukturalisté a postmodernisté (C. G. Lévi-Strauss, J. Derrida, J.-F. Lyotard, M. P. Foucault) účtují s představou přímočaré

kontinuity mezi epochou renesance a klasického racionalismu... K těmto zlomům dochází nikoliv proto, že by rozum dělal pokroky, ale proto, „že způsob bytí věcí a řádu, jenž tím, že třídí, je předkládá k vědění, byl hluboce narušen“ (Ševčík 2002: 167). Právě Černý explicitně s touto kontinuitou a pokrokem pracuje, podobně jako Masaryk ve sporu o smysl českých dějin. Jistá „bezproblémovost“, která je patrná pro tyto období, přímo kontrastně vyznívá vzhledem k době, kdy Černý žil a tvořil. Myslíme, že přeceňuje a nepřesně datuje filozofii renesance, o kterou se snaží ve své eseji opírat. „Má svoje filozofy, často velkomyslné a šlechetné, Machiavelliho, Guicciardiniho, teoretika absolutní monarchie Hobbesa“ (Černý 1975 [1996: 21]). Proti snaze hodnotit filozofii renesance jako něco vyššího proti scholastice středověku se staví např. J. M. Bocheňský: „Odmyslíme-li si Mikuláše Kusanského (jenž nemá s duchem renesance nic společného) a Galilea (jenž žil na jejím konci), nejsou lidé renesance... dobrými ani špatnými filozofy, protože filozofy vůbec nejsou“. Renesance je ovšem reprezentována vynikajícími spisovateli (Dante, Petrarka), ale systém chybí, paradigma nové epochy nahlédnou až díla Galileova a Descartova (Galileo se narodil v roce úmrtí Michalangela – 1564 – tedy na konci renesance) (Ševčík, 2002: 172). To, že Černý ve své eseji minimálně zmiňuje (jediným citátem v souvislosti s empirismem) René Descarta, je udivující. Prizmatem našich postmoderních je právě René Descartes jednou z osobností, která paradoxně umožnila Černému jeho úvahy: „Jednoho pozdního jara roku 1633 Galileo, zastrašený pohledem na mučicí nástroje v paláci Sant'Offizio, sídle římské inkvizice, zamumlal své „a přece se točí“. Země na ta slova začala poslušně kroužit kolem vzdáleného slunce, Bůh začal být nepotřebnou hypotézou a

člověk se rozkutálel ze středu vesmíru směrem k nule... Věda odhalila nicotnost člověka v kosmu, ohrozila řecko-křesťanský antropocentrismus, ale filozofie heslem Myslím, tedy jsem a mocnou metaforou „myslící třtiny“ vrací člověka zpět na jeho místo ve středu vesmíru. V příběhu západního lidstva se objevuje nová osnova, nové postavy a záplatky. Člověk si především změnil jméno a příjmení, říká si nyní jménem Cogito a příjmením Subjekt. Svě pozemské dějiny v nekonečném univerzu vypráví jako příběh své subjektivity. Záplatkou je v něm vlastní zaostalost, nedostatek světla, nedostatečné užívání vlastního rozumu, nevzdělanost proto rozuzlením, o něž lidstvo jako celek musí usilovat, je více světla, osvětlení. Vzniká nový literární žánr – moderní filozofie -, který svými mocnými antropocentrickými metaforami kompenzuje člověka za to, jak jej vidí věda. Modernost je ve všech svých podobách založena na euforii, kterou v nás probouzí kompenzující síla této rétoriky“ (Bělohradský: 1999: 144).

V Černého eseji jsou dalšími epochami, která obohacují naši vzdělanost a kulturu, jsou baroko a reformace. „Celé *baroko* je v podstatě inspirované snahou postavit se renesanční anarchii na odpor vší silou vůle lpějící na zděděném, medieválním a křesťanském řádu duchovním a sociálním. (...) Baroko rozeznalo vnitřní rozpornost svobody absolutní a totální, osobní svobody bez míry, jež potlačující osobní svobodu všech ostatních neguje sebe samu, a položilo otázku či úkol svobody možné, to jest svobody, která se kontroluje, sebe samu *svobodně* reguluje, ze sebe samé buduje tedy svou *zákonitost*“ (Černý 1975 [1996: 21]). Doba barokní byla mimo jiné výsostným literárněhistorickým obdobím Václava Černého. Napsal řadu publikací, které mu zajistily vpravdě mezinárodní ohlas: Staročeská milostná lyrika (1948), Vzdálený slavíkův zpěv

(1963) či esej Baroko a jeho poezie (1967). V šedesátých letech byl mnohými považován za největšího znalce básnického baroka v Čechách.

Obdobím, které musí být s barokem vzpomenuto, je reformace. „Reformace pojatá jako neomezené právo na vzpouru proti etablované nábožensko-církevní autoritě křesťanské Obce, i když tuto vzpouru ospravedlňoval mravní úpadek obce, vedla k neblahým kulturním důsledkům velmi brzo, rozbila velkolepou nábožensko-duchovní jednotu naší vzdělanosti“ (ibid.: 22). Václav Černý, ač přesvědčeným vlastencem, odolal svodu zmínit ve své úvaze postavu Jana Husa či Jana Amose Komenského, čímž podržel svoji úvahu v poloze nadnárodní. Přesto právě reformaci věnuje poměrně málo místa. Na význam reformace (oproti renesanci) upozorňuje Ševčík „renesanci chybí ve srovnání s reformací program, reformace je od počátku spjata s programovým reformním úsilím o proměnu společnosti, jejích hodnot. Renesance je křesťanská, ale programově ústí do pohanství, do intelektuální provokaci proti víře, křesťanství, náboženství...(reformace) rozvine systém hodnot „budoucí společnosti práce“, hodnoty askeze a pracovního výkonu... novověký princip nepodmíněné subjektivity byl anticipován v německé reformaci Lutherovým „Věřím, tedy jsem“ (Credo ergo sum!). Luther a Descartes („Myslím, tedy jsem! – Cogito ergo sum!) hledají – jeden v theologii, druhý ve filozofii – jsoucí, které ostatní jsoucí zakládá, zdůvodňuje. Luther zlomil autoritu církve ve prospěch svědomí věřícího jedince, Descartes přivedl boha do postavení mechanika, který přírodu rozvrhl a uvedl do pohybu, jistotu poznání zakládá na sebejistotě myslícího subjektu“ (Ševčík 2002: 168).

7.2.8. Úloha vzdělance

Václav Černý ve své úvaze hledá kořeny naší kultury a vzdělanosti. Proto není divu, že se pokouší na historickém pozadí popsat vzdělance (intelektuála): „Od středověku renesance převzala, ale ovšem i přetvořila, typ kulturního aktivisty, jemuž svěřila úkol formulovat problematiku lidského osvobození: tím typem je renesanční humanista. Je pokračovatelem středověkého klerika, křesťanského a církevního nástupce antického mudrce, a předchůdcem moderního intelektuála či vzdělance“ (Černý 1975 [1996: 25]). Opět si můžeme povšimnout Černého snahy dát historii kontinuitu ne nepodobnou tomu, když Masaryk vyčetl z dějin přímou linku, která skrze husitství, české bratry směřuje k národnímu obrození a demokratismu první republiky. Přitom právě renesanční humanista „představuje nový typ intelektuála, který se prosazuje proti typu středověkého univerzitního vzdělance. Teze o omezeném sociologickém adresátovi, o tom, že renesance je spíše záležitostí elit, platí mutatis mutandis pro humanisty: „humanista je aristokrat... píše pro zasvěcené“, „humanistovým světem je naopak uzavřená akademie“, „domovem humanisty je vladařův dvůr“, „humanisté se tak vzdávají jednoho z hlavních úkolů intelektuála: spojení s širokou veřejností, vazby mezi vědou a výukou. V dlouhodobé perspektivě samozřejmě přinese renesance lidstvu ze své výlučné a samotářské práce bohatou žeň... Z počátku se však jedná o ponor do vlastního nitra, jakési ucouvnutí“ (J. Le Goff 1999: 171). Samotný pojem vzdělance je Černým často připomínán, nejvíce snad ve třetím díle Pamětí. Vysvětlení je nasnadě: „Je nesmírně poučné studovat ve světle této bohatě

rozvětvené typiky krizi moderního intelektuála, která není ničím jiným než úpadkem vědomí o totožnosti vzdělanectví a ideje svobody“ (Černý 1975 [1996: 23]). Zase je nutné zmínit dobu, ve které Černého texty o krizi vzdělanectví vznikaly. Jde o normalizační sedmdesátá léta. Až překvapivě aktuálně nám dnes zní Černého diagnóza úpadku vzdělanosti: „Co způsobilo krizi moderního vzdělance? V naší analýze naší kultury je odpověď prostá a zřejmá, toto: nadměrná specializace jeho oborů a svod či tlak totalizující se politické moci. Fanatismus úzkého specialisty se velmi dobře snáší s obecnou mravní slepotou, a obor vědního zájmu, je-li zúžen nad míru, přímo nutí zapomínat, že ani věda a technika nejsou hodnoty samoučelné, nýbrž nástroje, a tedy nástroje zneužitelné“ (ibid.: 24). Za všechny texty, které se v českém myšlenkovém prostředí tímto tématem obšírně zabývají, bych zmínil esej Václava Bělohradského Krize eschatologie neosobnosti, která navazuje na některé momenty Patočkových Kacířských esejí. Patočka potom výslovně v jedné ze svých esejí (Je technická civilizace úpadková, a proč?) říká: „Nebezpečí dneška je, že pro příliš mnohé vědění o jednotlivém odučuje vidět otázky a to, co je jejich základem“ (Patočka 1975 [2007: 103]).

7.2.9. Svobody individuální a kolektivní

Václav Černý jako zásadový individualista se dostává k tomu podstatnému, kam složky naší vzdělanosti postupně směřují. Proto není divu, že pro něj jsou: „*Svobody individuální čili osobní a občanské* jsou primární a předpokladové“ (Černý 1975 [1996: 24]). Dále řeší problém poměru liberalismu a demokracie: „Je jasné, že liberalismus je nejen historické, nýbrž i pojmové prius a demokracie je posterius: demokracie je

pouhý důsledek liberalismu jakožto úsilí o osvobození člověka v nejvšeobecnějším smyslu, politická i sociální demokracie je *prostředkem* liberalismu na užším poli politicko-sociálních vztahů. (...) Demokracie je spíše *obecným stavem politické pospolitosti* než zcela určitou formou vládního režimu. (...) Kontrola je demokracii přímo podmínkou, aby svobody fungovaly, a kontrole podlého v demokracii vše" (ibid.: 25). Od individuálních lidských práv se dostává Václav Černý k právům kolektivním. Jde především o právo na národní sebeurčení, jehož základy v sobě pojal rovněž osvěcenský liberalismus. „Velkým stoletím národů a nacionalismů je ovšem století devat enácté. Romantická epocha nacionalismů 1810 –1848 (...) Tento proces je nepochybně dovršen roku 1918 a rozpad Rakouska-Uherska, Turecka a Ruska, říší nacionálně nesourodých, „věznic národů" podle termínu nacionálního liberalismu, je symbolickým aktem dovršení" (ibid.: 29).

U epochy osvěcenectví se však zdržíme déle. Černého pohled na tyto epochy nepostrádá kontinuální rozměr, který je pro esej O povaze naší kultury tak důležitý. Z dnešního pohledu se však, zdá se, nejedná o nic jiného než „velkovyprávění", jak mu rozumíme v souvislosti, kterou užil ve svém díle Loytard. Ten hovoří o evropských legitimizačních vyprávěních (dějinných velkých příběhů). Jako příklad této kritiky zmíníme dílo M. Foucaulta. Ten zachycuje v knize Dohlížet a trestat „modernizační proměny iniciované osvěcenstvím ve sféře soudnictví a trestního práva jako přechod od „divadla hrůzy" (s veřejnými popravami a mučením) v tradiční společnosti k permanentní kontrole a všudypřítomné reglementaci, rafinovanějším a perfektnějším formám nadvlády ve společnosti moderní. Moderna destruuující tradici a s ní spojené formy legitimizace a kontrola jednání si musí člověka, „lidský

materiál" připravit sama. Rozsah ukázňování společnosti, disciplinace v moderní společnosti se plněji stává zřejmým, až když vyjmeme minulost ze zkresleného – legitimizujícího – vyprávění" (Foucault 1999: 26). Ševčík proto právem připomíná, že: „Foucault, to je neúprosný kritik historického poznání. Mění postoj k pramenům – na místo analýzy pramenů, této alfy a omegy moderním způsobem provozovaného historického poznání, nastupuje „archeologický řez“ – Foucaultovi nejde o rekonstituování minulosti, ale v proměnách vztahů mezi slovy a věcmi sleduje proměny myšlení: řeč je vlastní objekt historie, ukazuje člověka začleněného do nadosobních, nadhistorických, anonymních struktur (viz. terminologie: epistémé, diskurz, archeologický řez atd.; dějiny se mění v sled nehybných struktur). Foucault je neméně nelítostným kritikem racionality a moci panující v „moderní společnosti“. Formy nadvlády jsou institualizovány, normovány, zvědečťovány, pedagogizovány, psychologizovány, medikalizovány. Prosazuje se disciplinace, kontrola a sebekontrola" (Ševčík 2002: 241).

7.2.10. Kapitalismus a socialismus

Václav Černý dále hodnotí společensko-politické systémy, které zrodila doba industrializace - kapitalismus a socialismus. „A právě kapitalismus teprve obnažil jeho stíny a dal plně vysvitnout skutečnosti, že i zde absolutní svoboda mocného znamená zotročení slabého a že naprosté osvobození ekonomické podnikavosti, uplatňované teoreticky rovněž z prakticky nerovných východisek bohatství a chudoby, reálně popře samotnou zásadu sociálního osvobození. A tedy teprve když kapitalismus plně rozvinul svůj důsledek dělnického zbídačování, mohl probudit i příslušná hnutí za kontrolu

absolutního sociálně hospodářského liberalismu: těmito hnutími jsou *anarchismus a socialismus*“ (Černý 1975 [1996: 31]). Václav Černý tu v sobě nezapře přesvědčeného socialistu. A kvůli této části své úvahy si vysloužil značnou kritiku. V době, kdy úvaha O povaze naší kultury poprvé vyšla, bylo slovo socialismus spojováno s mocensko-politickým systémem, který v zemích východního bloku vládnul. Rio Preisner ve své reakci na esej O povaze naší kultury trochu nespravedlivě, nepřesně, ale příkladně, vytýká Černému: „Mezi soudnými lidmi nemůže být pochyb o tom, že jedinou důslednou a logickou teorií socialismu vypracoval Marx, Engels a jejich žáci Lenin, Stalin, popř. Mao... Tedy žádný mladý Marx, ani Trockij, ani Kautský, tím méně Šik a Pelikán, a už vůbec ne Václav Černý“ (Preisner 1981 [1996: 142]). Václav Černý ovšem důsledně odděluje myšlenky a ideje socialismu od reálné východoevropské socialistické praxe, jak dokázal na konci své úvahy. Znovu opakuje: „Socialismus je zákonitým a náležitým fenoménem naší vzdělanosti, je již od renesance přirozeným a nutným důsledkem jejího vývoje, je etapou seberealizace člověka svobodou. (...) V přesném historickém smyslu je socialismus kritickou alternativou staršího sociálního a hospodářského liberálního řádu, totiž měšťansko-kapitalistického. (...) *Pojem revoluce* je v socialismu pojmem prostředku *krajního*, splývá s představou situace logicky mezní a limitní, a proto výjimečné“ (Černý 1975 [1996: 31]). Černý si dále všímá poměru osobnosti ke svobodě v socialistických kulturně-politických poměrech. Nesouhlasí s výrobou sériového člověka, který dle kritiků v socialismu vzniká, a říká, že: „Myšlenka *socialistického personalismu* nejenom, že není protimluvná, nýbrž naopak plně splňuje smysl socialismu“ (ibid.: 33). V tomto smyslu patří Václav Černý v českém myšlenkovém prostředí spíše mezi

výjimky. Opět mu to vytýká např. Rio Preisner: „I když upřímně sympatizuji se snem Černého o socialistickém personalismu, trvám na tom, že skutečný dějinný socialismus může vést leda ke kultu osobnosti, a to pak zcela v dialektice vůdců z lidu a lidových mas, nikoli k elitě spravedlivě odměňovaných básníků, filozofů a světců (!).“ (Preisner 1981 [1996: 142]).

7.2.11. Technika a populační exploze

V další části své úvahy profesor Václav Černý velmi prozíravě a nadčasově upozorňuje na skutečnosti, které i dnes znějí překvapivě aktuálně: „Ta industriální a technická revoluce naší doby je přece pouze posledním výhonkem a aspektem nejstarší složky naší kultury, jejího racionalismu. (...) *Populační exploze* je spíš úkaz biologický než kulturní a naší kultury se týká pouze „také“, je to fenomén planetární, mimo území naší vzdělanosti probíhá v mnohem rychlejším tempu než u nás, ale ze svou blízkou perspektivou šest miliard pozemšťanů slibuje být vážným handicapem i našeho vývoje. Proč? Naše kultura v sobě vyvinula, nutně a bytostně, pronikavý, ač nepohodlný rys svého kulturního vědomí, cit a přesvědčení univerzální lidské sounáležitosti, a tedy i pocit povinného univerzální lidské sounáležitosti; je nadána *vědomím planetární odpovědnosti*“ (Černý 1975 [1996: 34]). Zde Černý nezapírá vysoké mínění, kteří o naší kultuře má. Jak by také jinak mohla vzniknout tato úvaha? Nějaký dnešní čtenář by mohl Černého obvinít z určitého etnocentrismu. Nahlíženo prizmatem dnešní doby jsou tyto postuláty trochu „nabubřelé“, ale nezapomeňme, že autor je psal před více než třiceti lety. „Té planetární biologie však nechme, naše úvaha platí povaze naší kultury, a konstatací jejího pocitu planetární odpovědnosti se oklikou

dostávám tam, kde jsem chtěl být. Je to rys s naší kulturou soupodstatný, a budeme mu ostatně od té chvíle říkat jinak, synonymně: *dar apoštolátu*. Naše kultura jeho zásadní obtížnou privilej měla zjevně od začátku: řecký rozum troufal si přesvědčit rozum všech lidí včetně barbarů, římský zákon projevoval svou univerzální náročnost dobytelskou silou, Kristus vysílal své věrné se slovy: „Jděte a učte všechny národy země“. Naše kultura se o sobě prostě vždy domnívala, že je kulturou všespasitelnou, vždy se také hleděla sdílet a sebou samou podělit nekonečné masy národů a ras hluše tkvějících v nehybnosti kultur vlastních, často úctyhodných, jež však postrádaly její apostolační vůle a chtěly spíš jen trvat či neproměnně zůstávat v sobě“ (ibid.: 35). Úvahu Václava Černého chceme konfrontovat s postmoderním úhlem pohledu, který dějinné milníky nevidí ve stejné souvztažnosti. Na pozadí tohoto rozporu uvidíme tváře dvou diskurzů. Apoštolský ráz vzdělání, kultury a filozofie konfrontujeme s přímočařejší postmodernou: „Člověk je nedávný vynález, stal se hlavním problémem filozofie v posledních třech stoletích, díky určité organizaci vědění, fungování určitých metodologií a aparátů. Když ty metodologie a aparáty budou nahrazeny, člověk vymizí z filozofie, tak jako „vlny setřou tvář, načrtnou do písku na břehu moře“. Člověk, který se kompenzoval za svou kosmickou malost tím, že se definoval jako „subjekt“, začíná pomalu mizet v planetárním kontextu“ (Bělohradský 2001: 21). Václav Bělohradský rozvíjí myšlenky především M. Foucaulta. Moderní subjektivita, jejíž představitelem je jistě i Václav Černý, „není objev původní „půdy evidence“, ale je produktem moderní formy státní moci, kterou charakterizuje to, že do sebe integrovala „starou mocenskou techniku pocházející z křesťanských institucí“. Je to „technologie jáství“, která učí

člověka definovat sebe sama, být autentickým, kontrolovat se, cítit vinu nebo povinnost, slyšet hlas svědomí a řídit se jím – dělá z něj subjekt. Foucault nazývá tuto rozsáhlou technologii „pastýřská moc“ (ibid.: 21).

7.2.12. Krize kultury

Václav Černý se dostává k prvnímu ze svých závěrů a podle nás skutečnému důvodu, proč svoji úvahu vytvořil. „Naše kultura je v gruntu optimistická. Je protknuta jistotou, že – kromě těžko představitelné katastrofy přírodně kosmické – ji mohou z vnějšku ohrozit, a ovšem i zničit, jen její vlastní nástroje, v podstatě jen ona sama jediná“ (Černý 1975 [1996: 36]). Opět zde cítíme ten jemný „etnocentrický“ tón. „Poměr člověka k vlastní kultuře dlužno cítit jako patriotismus, vlasteneckou lásku; je nutné být *vlastencem své kultury*, jako jsme vlastenci rodného koutu země“ (ibid.: 37). O Černého poměru k vlastenectví a rodnému kraji toho bylo v naší práci zmíněno víc než dost. „Krize naší kultury je tedy znovu sám čistý paradox: táž naše kultura na jedné straně se těší z neztenčeného daru svého rodného optimistického apoštolství a je si jista, že jí nelze zvenčí troskotat leč jí samotnou; na druhé straně prožívá úzkosti smrtelné. (...) Že je dnes celý náš kulturní svět přeplněn projevy kulturně krizového stavu a abdikačního pokušení, vidí i slepý. Zcela všeobecný je od jednoho konce naší planety do druhého *úpadek uvědomělého vztahu ke kultuře* v nejširších masách jejich příslušníků, jejich nečinnost, lhostejnost, dokonalá kulturní zmatenost. *Konzumní* povaha soudobé industriální společnosti tu naplno rozvinula svoje účinky v tom smyslu, že i vztah ke kultuře se stal číře konzumním a egoisticky konzumentským: výhody kulturního života se prostě konzumují jako zboží výrobky;

zavládl pocit, že nikoliv my jsme kultuře čímkoliv povinni, nýbrž kultura nám" (ibid.: 37). Kriticky tyto pasáže textu glosuje Rio Preisner: „Václav Černý se „vlasteneckým“ bojem za „naši“ okcidentální kulturu řadí po bok celé galerie osobností její pozdní fáze. Jmenoval jsem už Burckhardta a Nietzscheho (s nimiž Černý sdílí nejen nadšení pro renesanci), dala by se k nim v našem století přidat další zvučná jména: Ernst Junger, Hermann Hesse, Thomas Mann aj. U těchto všech platí zásada: extra culturm nulla salus. Je proto zcela logické, že i Kristus pro ně, jako pro Černého – pokud je vůbec uznán –, fenomén kulturní. Nikdy nepochopí, že k uvědoměle humánnímu aktu náleží poznání, že ke spáse člověka patří i nezbytnost být spasen od kultury. A to nejen od kultury dekadentní a zanikající, ale také od kultury kvetoucí a bohatě rozvinuté" (Preisner 1981 [2006: 192]). My ovšem ve svém dialogu s esejem Václava Černého (i s jeho kritikem) dojdeme ještě dál: „Moderní člověk se musí osvobodit nejen od moci, která mu zabraňuje „být sebou samým“, ale i od způsobu, kterým chce být „sebou samým“, protože vůle k sobě samému a způsob, kterým věří, že se naplnila, je také produktem moci. Vidět moc v této vůli k vlastnímu „vnitřku“ je rozhodující rys postmoderní ostražitosti" (Bělohradský 2001: 22). V tomto smyslu stojí Václav Černý svému kritikovi Rio Preisnerovi blíž, než se první pohled může zdát.

7.2.13. Budoucnost naší kultury?

Další oddíl zahájíme tím, jak Václav Černý zakončil ve svých Pamětech svoje historické ohlednutí za složkami naší kultury (vzdělanosti): „Renesance, svobodomyslná a liberální, střetla se nemnoze ve své zacílenosti na život pozemský s křesťanstvím a po dlouhá desítilétí, řečená osvícená, se jejich styk vyčerpával

polemikou. Vyústila v rozsáhlou polemiku a nakonec v společenský spor o svobodu lidské osobnosti, jenž vrcholí další obratovou křižovatkou naší vzdělanosti, Velkou revolucí francouzskou. Velká revoluce vyhlásila zákonné svobody člověka a občana, ve významu pozemském, rozumí se. Dalším stádiem společenského vývoje byl v oblasti naší vzdělanosti zápas o další individuality, jež byly v naší civilizaci cestou přirozeného rozvoje osvobozenického snažení pojaty, o osobnost či osobitost národní a sociálně-skupinovou (třídní). Tyto boje tvoří obsah života naší kultury devatenáctého století a nejsou dosud dokončeny. Vznik a rozvoj marxismu představuje aspekt fázi zápasu za sociální osvobození a splnění člověka. Co říci o vztahu marxismu k vývoji a složkám naší vzdělanosti? Ten je kritický ve všem všudy, nejčastěji krajně nepřátelský. Marxismus se nabízí vůbec jako nabídka vyměnit naši vzdělanost celou a nahradit jí vzdělaností novou, vlastní, definitivní, jež bude spásou lidstva" (Černý 1983 [1992b: 550]). Co se týká vztahu k marxismu, tak Černý ve svých Pamětech navazuje na práce Nikolaje Berd'ajeva, který tvrdí, že marxismus je jakousi závěrečnou revanší či pomstou Izraele nad Kristem, a lze-li to tak říci, do té chvíle posledním slovem nedokončené dosud nedobojované války dvou teologií, a bezmála dvou Bohů (ibid.). V této, řekněme, teologické rovině Černý zdůrazňuje: Vůbec je marxismus jev náboženský, vždy se také odíval u svých vyznavačů formy náboženského charakteru po výtce, zdánlivá skálopevně spolehlivá jistotnost jeho slibů není původu vědeckého, plyne z toho, že obsah jeho předpovědí je úradkem, diktátem Prozřetelnosti, pro lidskou společnost nevyhnutelným Osudem. Osudem drtícím lidskou vůli na prach" (ibid.). Václav Černý vidí v marxismu hlavní faktor, který ohrožuje evropské ideové dědictví. Nám se naopak

zdá, že komunismus (potažmo marxismus) byl (a je) vyústění některých myšlenkových trendů, které ve své eseji zmiňuje Černý. „Vrcholnou formou kompensace člověka za to, že musí žít ve světě definovaném vědou, v němž je pouhou třtinou. Lidská práce jako „praktický důkaz“, že myslící člověk mění svět, je sakralizována: marxismem začínají pravé dějiny lidstva, konec odcizení, dějiny jsou strhujícím příběhem lidské subjektivity neboli „činné stránky“ nového světa, v němž člověk poznává sebe sama ve svých výtvorech, v němž svou prací člověk tvoří sebe sama. Komunismus vtáhl přírodu hluboce do lidských dějin a lidskou práci povýšil na spásonosnou sílu... Není totalitarismus dán už v té potřebě kompenzace?“ (Bělohradský 2001: 20).

Ve své úvaze O povaze naší kultury ovšem Václav Černý pracuje jinak. Volí podmíněčný způsob argumentace. Co by se stalo, kdyby: „A stokrát mi znovu nad slunce jasněji vysvitlo, že jako oheň nevzniká z vody, tak ani skutečnost všeobecného lidského osvobození nemůže být realizována násilným diktátem a fakticky diktaturou „revoluční“ společenské menšiny, která by se svémocně, sebe samotnou a jedinou, delegovala k úkolu osvobozování: s absolutní nutností by se vedoucí společensko-revoluční funkce diktující menšiny zvrtila ve vedoucí úlohu jejich vůdců“ (Černý 1975 [1996: 39]). Černý netvrdí, že se to stalo, ale kdyby se to stalo, tak nutně musí následovat: „Osobní svoboda lidského jedince byla by za těchto okolností popíratelná, a pravděpodobně i popřena až v samotném základu práva na vlastní myšlenku, volný výraz osobního názoru a svobodnou kulturní tvorbu: fabrikovaná jistota a předem hotová teze o světě žádala by na člověku nemyslet, neslyšet, nevidět, fabulovala by pro něj skutečnost dřív, než ji jeho zrak spatří a než se jí jeho myšlení dotkne, takže oko

nebylo by už k vidění ani ucho k slyšení a mozek k myšlení“ (ibid.: 39). A opět svoji úvahu o hrozící budoucnosti doplňuje o historický rámec: „Sám prapůvodní pojem liberalismu od renesance, osobní a lidská důstojnost, by byl nutně zabsurdněn: nejenomže by socialismus takto kulturně aberovaný nebyl s to člověku dopomáhat k plnému zosobnění, ale velmi brzo by si nevážil a nešetřil ani holé lidské osoby, mučil je a posílal do vězení, do lágrů, na smrt. (...) Perspektivou lidskosti by bylo mraveniště lidských automatů centrálně řízených bez iniciativy, leda shora navedené, a bez odpovědnosti, totální popření osobnosti i osobní důstojnosti, nikoliv dovršená demokracie, nýbrž sekularizovaná idolokracie“ (ibid.: 40). Zde jsme se dostali, jak se domníváme, k pravému důvodu úvahy Václava Černého: „Venkovcem a úhrnem bychom tímto sebešálením socialismu stáli před zjevnou a naprostou abdikací významu veškerých dějinných složek naší kultury, a její historie by neobsahovala druhý případ negace tak totální a důsledné. Přičemž by kořen věcí tkvěl nepochybně především ve dvou prazákladních omylech socialismu o smyslu naší kultury: v domnění, že v naší vzdělanosti lze pokroku, zde sociálního osvobození člověka, dosíci násilím menšiny, povolavší se samovolně k vedoucí úloze, na většině, v mravním bludu nenávisti povýšené na zdroj etiky. Vnitřní zmatečnost socialismu neskončí však potom ani jeho rozchodem se smyslem naší kultury. Aby se mohl vydávat za jev, a dokonce dovršení této kultury, bude nucen zachovat její pojmosloví a názvosloví, bude tedy nadále mluvit o poznání, vědě, zákonnosti, právu, občanství, mravnosti, rovnosti, svobodě: ale pojmy budou vyvráceny ze svého kulturně ustáleného významu, jejich smysl bude nemnoze opačný. Slova samotných našich jazyků začnou totálně lhát“ (ibid.: 42). Vše je stále

psáno v podmíněném způsobu. Ale je jasné, že jde především o kritiku současného stavu české společnosti, stavu české kultury a týká se především českých vzdělavců. Nikde to není explicitně napsáno, ale číst závěr tohoto textu jinak zřejmě nelze. Rio Preisner k tomu kriticky uvádí, že Černý ve své úvaze propadá střídavě „jásavému optimismu“ a naopak „smrtným úzkostem“: „Celá Černého stať ústí do stereotypu, jemuž holduje osvícená inteligence od dob své (kantovské) dospělosti: že veškerý teror, všechny bědy vyvolané uskutečňující se ideou nemohou potřísnit její originální duchovní čistotu. Ba skoro se zdá, jako by potoky, ba řeky prolité krve tuto ideu teprve náležitě purifikovali“ (Preisner 1981 [2006: 188]). Čtenáře nepřekvapí trochu rezigované (pravda, podmíněné!) kafkovské vyústění Černého textu: „Proč by se svět, táže se současný filozof, nemohl obejít bez duchovního poznání, lidské, právní rovnosti a civility, bez náboženství a vzájemné lásky, lidské důstojnosti, osobnosti, svobody a kritiky? Může se koneckonců obejít i bez lidí. Ještě pořád zbudou včely a mravenci. Popřípadě, dodáváme my, lidské včely a lidští brabenci“ (Černý 1975 [2006: 42]).

8. ZÁVĚR

V naší práci jsme si postupně kladli za úkol vysledovat zdroje a vlivy uvažování v díle profesora Václava Černého. Objevili jsme je jednak v osobnostech, které Václav Černý od mládí obdivoval a zůstal jimi trvale inspirován, jednak v myšlenkových proudech, kterými byl celoživotně ovlivněn. Kombinací těchto dvou vlivů vznikla soustava pojmů, které jsou přítomny ve většině odborných studií Václava Černého. Jakési završení hodnot a pojmů potom nacházíme v Černého Pamětech, které psal ve zralém věku. V druhé části práce jsme se pokusili spojit tyto motivy jedním svorníkem, kterým u Václava Černého byl pojem kultury. Naší snahou bylo interpretovat některé Černého postuláty v časovém vývoji.

V metodologickém úvodu jsme se snažili určit různé druhy přístupu k interpretovanému textu a ukázali jsme na některé nesnáze, které při přístupu k jakémukoliv textu interpretovi hrozí. Sami jsme si určili jako výchozí hermeneutickou interpretační metodu s vědomím její historičnosti, relativnosti a kontextuálnosti vlastního slovníku.

Co se týká vlivu inspirativních osobností na názory Václava Černého, jmenovali jsem zejména francouzského spisovatele Andrého Gida, na kterém si Černý osvojoval především pojetí svobody a svobodného činu. Další osobností v řadě byl francouzský filozof Henri Bergson. Ten ho ovlivnil především ontologickou intuicí plynoucího času, která je překonána konkrétním dílem a kritikou jakéhokoli determinismu. Konečně třetí osobností byl literární kritik František Xaver Šalda, který ho zaujal především svým pojetím osobnosti, hodnot a chápáním kultury.

Z myšlenkových směrů, které nejvíce ovlivnily názory Václava Černého, jsme jmenovali romantický titanismus a

pozdější existencialismus. Jestliže titanismus zásadně formuloval jeho mravní stanoviska již od mládí, tak vliv existencialismu je patrný zvláště v padesátých letech, v době nastupující totality. V další části tohoto oddílu naší práce jsme se soustředili na některé ústřední myšlenky v díle Václava Černého. Jednalo se o pojetí svobody, osobnosti, vztah k dobrodružství a konspiraci i o poměr k rodnému kraji. U každé z těchto myšlenek jsme se snažili vysledovat jejich genezi a vývoj v čase. Máme na mysli především to, zda a jak se shodovaly teze mladého Václava Černého, hlavně z knihy *Osobnost, tvorba a boj* z roku 1947, s tezemi stárnoucího Václava Černého; zde jsme čerpali z *Pamětí*, které byly psány v sedmdesátých letech. Konstatovali jsme, že jde o nebývalou názorovou kontinuitu, i když některé pojmy (hlavně pojem svobody) prošly jistou modifikací. Podle našeho názoru byla tato modifikace byla podmíněna dobově – zvyšujícím se věkem autora a společenským uspořádáním. V závěru tohoto oddílu jsme se pokusili o určitou syntézu toho, co jsme ve vývoji a názorech Václava Černého objevili a akcentovali. Troufáme si tvrdit, že nejvíce se zřejmě blížil k pojetí Šaldova heroického personalismu. U Černého se však jedná spíše o jistý druh autentického „estetického“ personalismu, kterým Černý zůstává v českém myšlenkovém prostředí spíše osamělým solitérem.

V následující kapitole jsme si všímali blíže některých momentů v tvorbě Václava Černého. Zastavil jsem se u metodologie literární kritiky, kde jsem konstatoval, že u Černého převládá jistá metodologická pluralita a tendence vykládat dílo z něho samého. V následujícím oddíle jsme si potom povšimli stylu, který Černý – jako autor – při výkladu i tvorbě literatury užívá. Jde o zasvěcování do významu textu s prvky autostylizace. Do značné míry někdy Václav Černý velmi

osobně interpretuje některá kritizovaná díla. Dále jsme zaměřili pozornost na tvorbu Pamětí, které ve své rigorózní práci chápeme spíše literárně, tedy jako kulturní odkaz, než jako biografický materiál. Přesto se pokoušíme na vztahu k bývalým přátelům - Františkovi Halasovi a Františkovi Hrubínovi – dokumentovat složitost Černého osobnosti, potažmo celé autobiografické metody v její konkrétní časové dimenzi.

V následující části práce se pokoušíme najít určitý „svorník“, kterým bych propojil všechny myšlenky, hodnoty, ideje, které jsem ve své práci snažil interpretovat. Takový „svorník“ nacházíme v pojmu kultury, který obsáhne mnoho z toho, co bylo v naší práci popsáno a akcentováno. Václava Černého máme potom za jednu z osobností, která vliv kultury – v tom nejširším antropologickém slova smyslu – maximalizovala. Sám je tím nejlepším příkladem, jak jsme se snažil ukázat v oddíle, kde podle nás opakovaně a jasně definuje tzv. osobnostní pojetí kultury. Jak určující vliv může mít kultura na jednotlivce, dokazoval v celém svém díle, ale i nelehkém životě. Václavu Černému ovšem nechyběla ani ona společensky-historická reflexe fenoménu kultury, kde se přihlásil k určité české myšlenkové tradici. Ve zralém věku, na pozadí historických milníků vývoje celé okcidentální kultury popisuje krizi současné kultury, všech jejích složek, potažmo celého lidstva. I když větší část úvahy zapadala do tehdejších sociálně-kulturních poměrů (polovina sedmdesátých let), některé její momenty znějí i nám, lidem začátku jednadvacátého století, poměrně aktuálně i dnes. Tyto Černého úvahy jsme v rámci dialogičnosti konfrontovali s některými myšlenkovými schématy, tradičními pro současné humanitní vědy.

Právě profesor Václav Černý však svým životem dokázal, že v jeho případě nejde pouze o pojmové kategorie, ale o životní

zakotvenost spojenou s existencí. Opisující kruh, dostáváme se k Černého pojetí kultury z roku 1942, které i jeho tak přesně charakterizuje: „ A kultura není ovšem každým bojem, není bojem mezi kterýmikoliv dvěma silami: *kultura je boj mezi pravdou a lží*“ (Černý, 1992d).

9. Summary

The aim of this dissertation is an attempt to take a portrait of the influence of culture on a personality of a concrete person. Culture is understood here in an anthropological perspective, so that it concerns not only with art but also with an overall situation of man in the world. In this perspective, our paper suggests, man asks questions about the meaning of the world and the human life.

The personality our paper focuses on is Vaclav Cerny who was teacher, literary scientist and literary critic, writer and last but not least public-engaged personality. Vaclav Cerny, in our opinion, was the one person who maximalized the influence of culture on the life of an individual, which we hopefully have sufficiently presented in the paper. Our paper is a monography. The paper goes through fundamental milestones of Cerny's life, inspiring personalities and intellectual trends which had a lifelong influence on him. Then it comes to the fundamental terminology on which Cerny based his understanding of history of culture and history of man. All this we observed in a chronological dimension and in this context we reflected eventual differences or refinements in Cerny's terminology. We devoted a special attention to Cerny's work with the text both as a writer and as a critic. We consider the monumental work *Memoirs* a crown of his writings.

The second part of the paper is focused on Cerny's usage of the concept of culture and we ascribe two dimensions to this concept. The first one: personality conception of culture which refers to the first part of the paper and comes out from ideas and impulses Cerny elaborated during his life. The second dimension: historical conception of culture which is based on the essay *About the Nature of our Culture*, where Cerny tries to

trace up certain ideas which formed the foundation of our –
occidental - culture in the course of human history.

With his work and life Vaclav Cerny joined personalities like
T. G. Masaryk, F. X. Salda or Jan Patocka.

10. SEZNAM LITERATURY

- Brabec, J.: *Tvorba a osobnost Václava Černého*, In: Václav Černý, Český spisovatel, Praha 1994
- Černý, V.: André Gide, Triáda, Praha 2002
- Černý, V.: O povaze naší kultury, Atlantis, Brno 1996
- Černý, V.: Paměti I, Atlantis, Brno 1994
- Černý, V.: Paměti II, Atlantis, Brno 1992a
- Černý, V.: Paměti III, Atlantis, Brno 1992b
- Černý, V.: První a druhý sešit o existencialismu, Mladá fronta, Praha 1992c
- Černý, V.: Skutečnost svoboda, Český spisovatel, Praha 1995
- Černý, V.: Tvorba a osobnost I, Odeon, Praha 1992d
- Černý, V.: Tvorba a osobnost II, Odeon, Praha 1993
- Eco, U.: Meze interpretace, Nakladatelství Karolinum, Praha 2004
- Fetters, A.: *Václav Černý a Náchodsko*, In: Václav Černý – život a dílo, Edice K, Praha 1996
- Foucault, M.: Archeologie vědění, Herrmann & synové, Praha 2002
- Foucault, M.: Dohlížet a trestat. Kniha o zrodu vězení, Dauphin, Praha 1994
- Le Goff, J.: Intelektuálové ve středověku, Karolinum, Praha 1999
- Hamanová, R.: František Hrubín Václav Černý. Vzájemná korespondence z let 1945-1953, Torst, Praha 2004
- Hiršal, J.: Vínek vzpomínek, Rozmluvy, Praha 1991
- Hrabata, Z.: *Příroda a genius loci Václava Černého*, In: Václav Černý – život a dílo, Edice K, Praha 1996
- Jungmann, M.: *Úvodem*, In: Václav Černý, Český spisovatel, Praha 1994

- Kalaga, W.: *Mlhoviny diskursu*, Host, Brno 2006
- Kantůrková, E.: *Valivý čas proměn*, Český spisovatel, Praha 1995
- Karfík, V.: *Jaká kritéria pro literární kritiku?*, In: Václav Černý, Český spisovatel, Praha 1994
- Kožmín, Z.: *Václav Černý a interpretace*, In: Václav Černý, Český spisovatel, Praha 1994
- Kožmín, Z.: *Václav Černý v kontextu existencialismu*, In: Václav Černý – život a dílo, Edice K, Praha 1996
- Král, O.: *Co je komparatistika, co není a k čemu je na světě*, In: Václav Černý – život a dílo, Edice K, Praha 1996
- Macek, E.: *Václav Černý a F. X. Šalda*, In: Václav Černý – život a dílo, Edice K, Praha 1996
- Med, J.: *Václav Černý a personalismus*, In: Václav Černý – život a dílo, Edice K, Praha 1996
- Papoušek, V.: *Černého filozofická a literární koncepce v Sešitech o existencialismu*, In: Václav Černý – život a dílo, Edice K, Praha 1996
- Patočka, J.: *Kacířské eseje o filozofii dějin*, Oikoymenh, Praha 2007
- Perniola, M.: *Estetika 20. století*, Karolinum, Praha 2000
- Petříček, M.: *Úvod do (současné) filozofie*, Herrman & synové, Praha 1997
- Pinkava, J.: *Václav Černý a strukturalismus*, In: Václav Černý – život a dílo, Edice K, Praha 1996
- Pistorius, J.: *„Nadevše drahý učitel.“ Povaha celoživotního vztahu Václava Černého k André Gidovi*, In: Václav Černý – život a dílo, Edice K, Praha 1996
- Polišenský, J.: *Historik v měnícím se světě*, Univerzita Karlova, Praha 2001
- Preisner, R.: *Kultura bez konce*, Atlantis, Brno 1996

- Putna, M. C.: *Kritika, kontemplace a Kazatel*, In: Václav Černý – život a dílo, Edice K, Praha 1996
- Skalická, V.: *Václav Černý a Henri Bergson*, In: Václav Černý – život a dílo, Edice K, Praha 1996
- Skalický, K.: *Hermeneutika a její proměny*, Nakladatelství Ježek, Praha 1997
- Suchomel, M.: *Václav Černý a umění prózy*, In: Václav Černý – život a dílo, Edice K, Praha 1996
- Svatoň, V.: *Václav Černý a „sebeabdikace“ evropské kultury*, In: Václav Černý – život a dílo, Edice K, Praha 1996
- Šalda, F. X.: *Boje o zítřek*, Lidové noviny, Praha 2000
- Šalda, F. X.: *Šaldův zápisník IV.*, Československý spisovatel, Praha 1991
- Ševčík, O.: *Architektura - historie – umění*, Grada publishing, Praha 2002
- Wellek R.: *Václav Černý o titanismu*, In: Václav Černý, Český spisovatel, Praha 1994

Internetové zdroje

Bělohradský, V.: Postmodernisté říkají že..., 1999 (online). Dostupné z <http://www.multiweb.cz/hawkmoon/strana15.htm> [citováno 19. 9. 2008].

Bělohradský, V.: Rétorika modernosti, 2001 (online). Dostupné z <http://www.multiweb.cz/hawkmoon/retorika.htm> [citováno 19. 9. 2008].